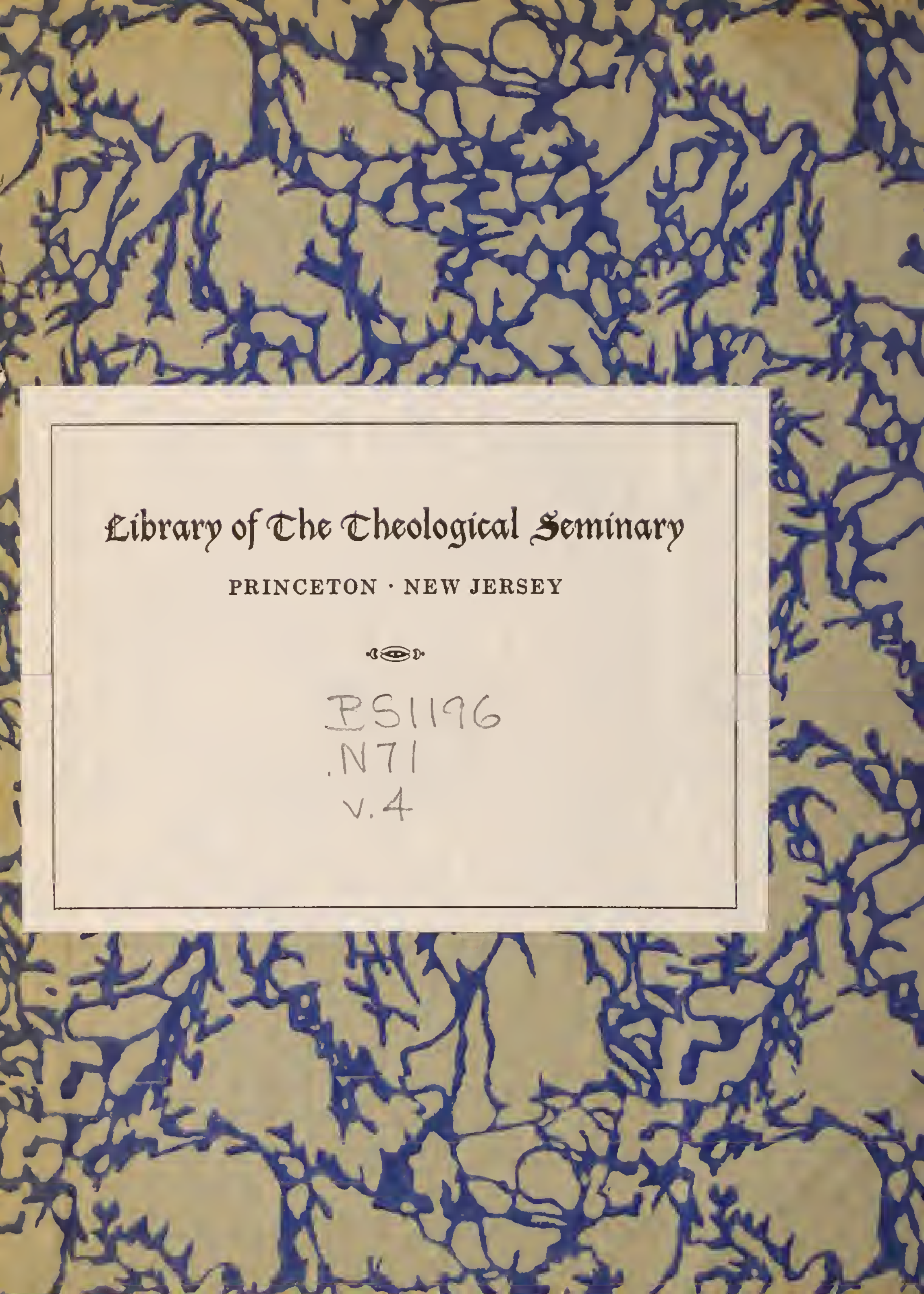






Historia de la Religión de Israel

según la Biblia, la ortodoxia y la ciencia

TOMO IV

CELEDONIO NIN Y SILVA

Historia de la Religión de Israel

SEGUN LA BIBLIA, LA ORTODOXIA
Y LA CIENCIA



Tomo I — **Moisés y su dios** (volumen de 480 páginas con 25 grabados y 2 mapas).

Tomo II — **Los Jueces y el comienzo de la Monarquía Israelita** (volumen de 445 páginas, con 8 grabados).

Tomo III — **El rey David** (volumen de 500 páginas con 7 grabados).

Tomo IV — **Salomón y su pretendida obra literaria. — 1.a parte: El Cantar de los Cantares** (con 6 grabados).

Tomo V — **Salomón y su pretendida obra literaria. — 2.a parte: Proverbios, Eclesiastés y Sabiduría de Salomón** (En prensa).

(En preparación los tomos siguientes)

CELEDONIO NIN Y SILVA

Historia de la Religión de Israel

SEGUN LA BIBLIA, LA ORTODOXIA Y LA CIENCIA

Obra escrita expresamente para la juventud española e hispanoamericana

TOMO IV

SALOMON Y SU PRETENDIDA OBRA LITERARIA

(1.a parte. EL CANTAR DE LOS CANTARES)

Dejáos instruir por mis palabras y os aprovechará. (La Sabiduría de Salomón, *6, 25 o 27*).

EDITORIAL LIBERTAD
RIO BRANCO, 1478
MONTEVIDEO
1938

Dirección:
Dr. Pablo de María, 1382
MONTEVIDEO
(Rep. del Uruguay)



INTRODUCCION (1)

Fué nuestro propósito al planear esta obra, ceñirnos al orden cronológico de los sucesos (t° I p. 44, N° 2°), de modo que habíamos dejado para el final, el estudio de los libros bíblicos titulados: **Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés** y **la Sabiduría de Salomón.** Pero al abordar el estudio de este monarca israelita, hemos tenido que modificar nuestro plan, — como igualmente tuvimos que hacerlo al tratar, en el tomo anterior, los salmos de David, — para ajustarnos al título de nuestro libro: "Historia de la Religión de Israel, **según la Biblia, la ortodoxia** y la ciencia". Ahora bien, como según la Biblia y la mayor parte de la ortodoxia, los cuatro escritos citados, son obra del hijo y sucesor de David, por ello es que nos hemos visto obligados a examinarlos ahora, antes de haber iniciado el estudio del Génesis.

Teniendo en cuenta que nuestra obra está destinada especialmente a la juventud, y como tendremos que referirnos a hechos muy posteriores de la historia de Israel, que aún no entran en el cuadro del estudio que vamos realizando, trazaremos brevemente los grandes lineamien-

---

(1) Recuerde el lector, las **observaciones previas** que formulamos en el tomo I, págs. 44-50, y especialmente estas dos: que al mencionarse años o siglos, si no van acompañados por las letras n. e., debe entenderse que son anteriores a nuestra era; y que para conocer la obra citada, ya se nombre sólo al autor o se expresen las primeras letras del título de la misma debe recurrirse a la Bibliografía, que va al fin del tomo III o a la que figurará en el tomo V. La numeración de los párrafos continúa la de los tomos anteriores, para facilitar las citas.

tos del desarrollo de esa historia, desde el comienzo de la monarquía hasta el advenimiento del cristianismo, indicando a la vez la concomitancia de la fecha de la aparición de ciertos personajes importantes, que alguna relación tuvieron con la evolución de las ideas religiosas.

SIGLO XI. — En la segunda mitad del siglo XI se establece la monarquía con Saúl, cuyo reinado no sabemos con certeza cuanto duró. De su sucesor David se afirma que reinó 40 años (I Rey, 2, *11*).

SIGLO X. — Salomón reinó igualmente 40 años como su padre (I Rey, 11, *42*), o sea, del año 973 al 933. A la muerte de Salomón se produce el cisma: Israel se divide en dos reinos: el del Norte, llamado también de Efraim o de las diez Tribus, conservó el nombre de **reino de Israel,** cuyo primer rey fué Jeroboam I; el del Sur, formado por las tribus de Judá y Benjamín, y teniendo por capital a Jerusalem, se llamó **reino de Judá,** siendo su primer rey, Roboam, el hijo y sucesor de Salomón. Estos dos reinos no sólo se debilitaron mutuamente con continuas y recíprocas guerras, sino que conspiraron contra su propia independencia, llamando en su auxilio ya a los arameos o sirios de Damasco, ya a los asirios de Nínive. El reino de Israel, carente de tradición dinástica estuvo sujeto a constantes revoluciones, y fué el primero que sucumbió. A fines de ese siglo aparece el primer esbozo de legislación hebrea conocido con el nombre de "El libro de la Alianza".

SIGLO IX. — Este siglo puede llamarse **el período sirio o arameo**, pues durante todo él tuvieron los hebreos que luchar contra dichos enemigos del Noreste. En el primer cuarto de ese siglo, un notable rey de Israel, Omrí, fundó a la ciudad de Samaria, a la que transformó en capital del reino. Son de este siglo los célebres profetas Elías y Eliseo, que combatieron ardorosamente el culto de Baal. De esta época es el libro que hoy forma parte del Pentateuco, y que la ciencia denomina **documento yahvista** (§ 62 n).

SIGLO VIII. — Los siglos VIII y VII son los de la supremacía de la Asiria. El rey asirio Sargón tomó a Samaria el año 722 y deportó a los habitantes del reino de

Israel, que desapareció para siempre del escenario de la historia. Ese reino duró 211 años, es decir, 135 menos que el de Judá. El siglo VIII es el de los grandes profetas: Amós, Oseas, Miqueas e Isaías; los dos primeros actuaron en el reino del Norte y los dos últimos en el del Sur. A principios de ese siglo fué escrito en el reino del Norte, el **documento elohista,** que contribuyó a formar el Pentateuco.

SIGLO VII. — La primera mitad de ese siglo fué ocupada por el largo reinado de Manasés. Durante él se reunieron en un solo libro las historias yahvista y elohista citadas, y algo más tarde, si no en su reinado, quizás en el de Josías, nieto de aquél, se escribió el Deuteronomio. El poder de los asirios terminó con la destrucción de su capital Nínive, por los caldeos, en 606. Son de ese siglo los profetas Nahum, Habacuc, Sofonías y Jeremías. En 605 toma por primera vez a Jerusalem, el rey de Babilonia Nebucadnetsar o Nabucodonosor.

SIGLO VI. — En 597, Nabucodonosor tomó por segunda vez a Jerusalem y deportó parte de sus habitantes, y en 586 la tomó por tercera y última vez destruyendo la ciudad y el templo de Salomón, y desterrando sus habitantes a Babilonia. Esa deportación duró hasta el año 537, en que parte de los desterrados volvieron a su patria en virtud del edicto libertador del rey persa Ciro, quien había vencido a los caldeos y tomado a Babilonia en 538. Al comienzo de la deportación se destaca el profeta Ezequiel, y al fin de la misma, el profeta anónimo conocido por el nombre de "el segundo Isaías". Los judíos que, al mando de Zorobabel, retornaron a su patria, reedificaron a Jerusalem, y construyeron el segundo templo en 535, obra a la que coadyuvaron con su prédica, los profetas Aggeo y Zacarías. El período de la deportación conocido también por el de **la cautividad de Babilonia** fué de gran actividad literaria. Durante él se incubó el movimiento religioso que habría de dar un carácter más ritualista al yahvismo, de donde surgió el judaísmo actual. Producto de esa ebullición de ideas es la llamada "ley de santidad", que ocupa parte del Levítico (17-26). — Sincro-

nismos: Egipto es conquistado por los persas en 525, y no volvió a recuperar su independencia. En el siglo VI despierta la razón en Grecia, y aparecen los primeros filósofos: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras (580-520) y Jenófanes de Colofón (570-460). "Hacia el año 600 a. C., escribe S. Reinach, hubo una singular efervescencia en el mundo civilizado: Pitágoras en Grecia, Zoroastro en Persia, Gautama Buda en la India, y Confucio en China. Esto no puede ser efecto del azar, sino el de una transformación moral que ignoramos, en el sentido de una relativa liberación del pensamiento" (**Lettres**, I, 11).

SIGLO V. — Con el retorno de los judíos a su patria comienza **el período persa o de la restauración.** Perdida su libertad política, los judíos forman una pequeña parte del gran imperio persa, el que les permitió el libre ejercicio de su culto. En adelante, más que una agrupación política, constituyeron una comunidad religiosa dirigida por el sumo sacerdote, funcionario postexílico. Contribuyeron a darle ese carácter de Iglesia, o comunidad cerrada a toda influencia exterior, el sacerdote y escriba Esdras, y el gobernador Nehemías, que vinieron a mitad del siglo V de Babilonia a Jerusalem, autorizados por el rey de Persia, Artajerjes I Longimano. Esdras introdujo en Palestina el Código Sacerdotal y lo hizo aceptar como libro de la Ley de Moisés. A fines de ese siglo o a principios del siguiente, con los materiales de que disponían, se formó el **Hexateuco** (los seis primeros libros de la Biblia), que, como dice Montet, es producto de lento trabajo, cuatro o cinco veces secular (del IX al V siglo), especie de enciclopedia histórica, legislativa, moral y religiosa del antiguo Israel (**Hist. de la Bible,** p. 29). Ese siglo fué el de Sócrates, en Grecia (469-399).

SIGLO IV. — El año 332 termina el período persa, y comienza **el período griego.** Debido a las conquistas de Alejandro el Grande, Palestina queda convertida en una provincia del imperio macedónico, gobernada en un principio por Laomedón de Mitilene, cayendo pocos años después en poder de Tolomeo, hijo de Lago, que reinaba en

Egipto. Muerto Alejandro en 323, su inmenso imperio se divide entre sus generales. Tolomeo funda el reino griego de Egipto, y Seleuco, el reino griego de Siria, teniendo por capital a Antioquía. Así como los persas, los griegos fueron muy tolerantes con los judíos y con su religión, dando así un ejemplo a los gobernantes europeos contemporáneos, que, en esta época de mayor civilización, se entregan a una violenta e inhumana política antisemita. Alejandro fundó en Egipto la ciudad de Alejandría, en la que pronto se establecieron gran número de judíos. Éstos diseminados en diversas partes del mundo donde se hablaba el griego, eran llamados por sus compatriotas: **judíos de la diáspora.** Enseñaron en ese siglo, en Grecia: Platón (427-347), Aristóteles (384-322), Zenón (340-260) fundador del estoicismo, y Epicuro (342-270) fundador del epicureismo.

SIGLO III. — Bajo Tolomeo II (285-247) se comenzó a traducir en Alejandría la Biblia hebrea al griego (§ 29), — versión de los LXX, — que se generalizó mucho, porque los judíos ya no hablaban en hebreo, sino en arameo. Esa versión es la que citan los escritores del N. T. Siendo entonces el griego la lengua universal, no es de extrañar que las ideas de los filósofos de Grecia ejercieran considerable influencia sobre los escritores judíos de ese período. Los que sufrieron el ascendiente de la cultura griega se llamaron **judíos helenistas**; pero hubo otros, que apegados a las ideas tradicionales, no querían saber nada de lo que era extranjero, y consideraban a aquéllos como traidores o heréticos. La Palestina, que tuvo que sufrir las vicisitudes de las luchas entre Tolomeos y Seleúcidas, fué en el año 203, definitivamente anexionada al reino griego de Siria.

SIGLO II. — El último rey de Siria que reinó en Palestina, fué Antíoco Epifanes, quien trató de obligar por la fuerza a los judíos que adoptaran el culto de los dioses griegos (§ 1154-6). A causa de esto estalló una sublevación nacional, a cuyo frente se puso Judas Macabeo, llamado así por el sobrenombre **Maccab** (en hebreo, **martillo**), algo así como el apodo que se le dió al rey francés

Carlos **Martel** (o **el Martel**, "martillo"). Judas venció a los ejércitos de Antíoco, purificó el templo de Jerusalem, y más tarde murió en un combate, sucediéndole su hermano Jonatán, a quien se le concedió la dignidad de sumo sacerdote. Asesinado Jonatán, le sucedió Simón, el último sobreviviente de sus hermanos, quien conquistó la libertad de su patria, libertad que duró unos 80 años. Los **Macabeos** o **Asmoneos** (nombre este último proveniente de un antecesor de Matatías, el padre de ellos e iniciador de la sublevación) formaron una dinastía de príncipes que eran a la vez sumo sacerdotes. Uno de ellos, Juan Hircán, sometió a los samaritanos y destruyó su templo (año 130).

SIGLO I. — El general romano Pompeyo, que iba al frente de un ejército contra el rey de Armenia, designado árbitro entre dos pretendientes al trono judío, concluyó apoderándose de Jerusalem y de toda la Judea, en el año 65. Así terminó para siempre la independencia de aquel pueblo, que, en adelante, quedó sometido al yugo romano. El año 37, un príncipe idumeo obtuvo del senado de Roma, el título de rey de Judea, siendo ese príncipe conocido en la historia con el nombre de Herodes el Grande. Éste, en reemplazo del templo de Zorobabel, hizo construir en el mismo paraje, en Jerusalem, un magnífico templo del que se decía: "Quien no ha visto el templo de Herodes, no ha visto nada hermoso". Poco antes de su muerte, nació Jesús, fecha en la cual comienza nuestra era.

En resumen, en la historia del antiguo Israel, conviene recordar los siguientes períodos: 1º **el arameo o sirio,** de luchas con los sirios de Damasco (de fines del siglo X a fines del IX); 2º **el asirio,** de fines del IX a fin del VII; 3º **el caldeo,** que fué en gran parte, **el de la deportación a Babilonia,** de fin del VII hasta el año 538; 4º **el persa,** del 538 al 332; 5º **el griego,** al principio bajo Laomedón de Mitilene (unos 10 años), luego bajo los Tolomeos y después bajo los Seléucidas, en total del 332 al 141, fecha esta última en que Simón Macabeo fué reconocido como príncipe

por los romanos; 6º **el de la independencia bajo los Macabeos**; y 7º **el período romano**, a partir del año 63. (1)

Como a menudo nos veremos obligados a mencionar sucesos de la historia de Egipto, conviene que recordemos también, por lo menos, la división y cronología de dicha historia. (2) Suele dividirse en ocho períodos, a saber: 1º **el predinástico**, anterior al 3200; 2º **el antiguo imperio**, de 3200 a 2250, que comprende las seis primeras dinastías; 3º **el imperio medio** (2250-1700) en que después de una época de gran anarquía (dinastías VII a XI), brillan las dinastías XII y XIII, hasta la conquista de Egipto por los hicsos; 4º **el imperio nuevo**, de 1580 a 1090, comprende las dinastías XVII a XX; 5º **el período de decadencia**, que termina con la conquista persa en el año 525, dinastías XXI a XXVI; 6º **el período persa** del 525 al 332; 7º **el período griego** (332-30); y 8º **el período romano**, posterior al año 30.

---

(1) Al mencionar autores o escritores como recientes o de **baja época** o de **época tardía**, entendemos referirnos a los posteriores al destierro, y principalmente a los del período griego, o del fin del período persa.

(2) Con respecto a la cronología egipcia, recuérdese que la mayor parte de las fechas correspondientes a los 4 primeros períodos son tan sólo aproximadas. Así Meininger da las siguientes: antiguo imperio (3315-2160); imperio medio (2160-1660); ocupación de los hicsos (1660-1580); imperio nuevo (1580-1100).

CAPITULO I

Los libros de los Reyes y la historia salomónica

LOS LIBROS DE LOS REYES. — 1281. Las fuentes de nuestra información para el estudio de los monarcas israelitas posteriores a David, se encuentran en dos grupos de libros bíblicos: 1º el de **Reyes** o de **los Reyes,** nombre que, desde Jerónimo, ha prevalecido en la Iglesia latina, pues antes, en la versión de los LXX se llamaba de **los Reinos;** y 2º el de las **Crónicas** llamado en la V. A. y en la Vulgata, **Paralipómenos** (§ 32, 33). Cada uno de ellos constituía un solo libro en la Biblia hebrea, por eso hablamos aquí del **libro** o de **los libros** de los Reyes. Prescindiremos por ahora, del de **Crónicas,** obra clerical del siglo III, llena de datos tan fantásticos, — que nos ha obligado más de una vez a calificarla de "novela histórica", — como cualquiera podrá convencerse de ello, leyendo los parágrafos que hemos consagrado a **David y la liturgia** y a Los **preparativos de David para la construcción de la casa de Yahvé** (tº III, p. 230-255). Al comenzar el estudio del libro de los Reyes, recuérdese que al igual que en los de Jueces y de Samuel, ya analizados, la historiografía hebrea, cuyas obras nos ha conservado la Biblia, buscaba un fin didáctico: el de servir a la religión de Yahvé. "El autor de Reyes, dicen Cornely y Merk, quiso mostrar cómo, aun después del establecimiento de la dignidad real, la prosperidad de los israelitas y la de su nación dependían de la observancia de la Ley... Del mismo modo

estableció claramente que la justa cólera de Dios provocada por los pecados y la idolatría de los israelitas, fué la verdadera causa de la caída de los dos reinos... Estos libros son un comentario perpetuo de ese magnífico oráculo por el cual Dios prometió a David un trono eterno y esbozó, en II Sam. 7, *12-16*, el destino futuro de su casa" (I, p. 489,490). Ya iremos viendo a qué quedan reducidas tales pretensiones de la ortodoxia; pero por el momento sólo recordaremos que existieron anteriormente anales y crónicas de sucesos político-militares, libros todos de los cuales los historiógrafos bíblicos extrajeron materiales para componer lo que al presente se nos ofrece como Historia Sagrada. Aquellos elementos primitivos desaparecieron; pero de muchos de ellos se nos han conservado los títulos (§ 1121), principalmente en el libro de Reyes, que entramos a estudiar. Éste se compone de un conglomerado de trozos de diversas proveniencias, reunidos por uno o varios redactores de la escuela deuteronómica — a todos los cuales designaremos en conjunto bajo la denominación de "el redactor", o con las iniciales R D, — trozos ajustados a un plan fijo y regular durante el destierro, aunque en los siglos posteriores la obra sufrió algunas otras adiciones de escritores de la escuela sacerdotal, hasta llegar a la forma que tiene en la actualidad.

1282. Los principales documentos utilizados por el redactor, fueron los siguientes:

1º Una antigua **historia yahvista de David,** de la que se tomaron los datos relativos a la conclusión del reino de este monarca y al advenimiento de Salomón (I Rey. 1 y 2). Estos dos capítulos vienen a ser el final de esa obra, de la cual proceden los capítulos 6 y 9-20 de II Samuel.

2º El libro de los **Actos de Salomón** (I Rey. 11, *41*).

3º **Anales de los reyes de Israel,** libro éste citado 18 veces (I Rey. 14, *19*, etc.).

Y 4º **Anales de los reyes de Judá,** libro citado 15 veces (I Rey. 14, *29*, etc.).

1283. El redactor de Reyes menciona de modo sistemático al fin de cada reinado el libro en el cual se pue-

den obtener más detalles al respecto, loable franqueza del Espíritu Santo, pues, con ello implícitamente nos muestra de dónde provienen los datos que él nos da. El escritor inspirado, después del cisma, sigue siempre monótonamente el mismo procedimiento de exposición, empleando idénticas fórmulas para anunciar el advenimiento y la muerte de cada rey, con estas pequeñas variantes: tratándose de los reyes de Israel, la fórmula inicial indica sólo el sincronismo con Judá y la duración del reinado, p. ej.: *"En el vigésimo sexto año de Asa rey de Judá, comenzó a reinar Ela, hijo de Baasa, sobre Israel en Tirsa, y reinó dos años"* (I Rey. 16, *8*); mientras que tratándose de los reyes de Judá, se expresa además la edad del nuevo soberano y el nombre de su madre, p. ej.: *"Josafat, hijo de Asa, comenzó a reinar sobre Judá en el cuarto año de Acab, rey de Israel. Josafat tenía 35 años cuando entró a reinar, y 25 años reinó en Jerusalem, y el nombre de su madre fué Azuba, hija de Silchi"* (I Rey. 22, *41*, *42*). En las fórmulas finales de los relatos de los reyes de Israel se suele omitir a menudo esta frase corrientemente empleada para los de los reyes de Judá: *"Fué enterrado con sus padres"*, omisión debida, quizás, a los numerosos cambios de dinastía ocurridos en aquel reino del Norte.

1284. No sólo reunió el redactor del libro de Reyes los materiales que extrajo de sus fuentes, en un cuadro rígido y uniforme, dándole al relato de cada reinado una introducción y un final idénticos, sino que además los juzga de acuerdo con su criterio parcial y fanático, propio de la escuela deuteronómica, para la cual todo se subordina a la centralización del culto de Yahvé en Jerusalem. De modo que para él, tanto Jeroboam I, que provocó el cisma y estableció los santuarios yahvistas de Dan y Bethel en competencia con el templo de Jerusalem, como los demás reyes de Israel, todos le merecen la misma censura, todos *"hicieron lo malo en ojos de Yahvé"*, porque continuaron adorando a este dios en dichos santuarios del Norte del país. En cuanto a los reyes de Judá, aún a los más piadosos, (salvo a Ezequías y Josías que favorecieron la centralización del culto) se les reprocha

el que no suprimieron los altos, es decir, que no pusieron en práctica la doctrina del Deuteronomio, lo que no pudieron hacer por la sencilla razón de que ese libro todavía no había sido escrito, cuando ellos reinaban. "El redactor, con toda buena fe, escribe J. Marty en el **Dict. Encyc.** de Westphal, tanto con los reyes de Israel como con los de Judá anteriores a Josías, comete idéntico anacronismo: juzga los pasados siglos de acuerdo con una ley totalmente desconocida; el culto en los altos, la adoración de las imágenes, el sacerdocio accesible a todos, las variadas fechas de las fiestas locales, todo esto era corriente en tiempo de Jeroboam como antes de la aparición de la monarquía en Israel".

1285. El redactor del libro de Reyes muestra pertenecer a la escuela deuteronómica no sólo por el espíritu que lo anima y que le hace pronunciar tan parciales e injustos veredictos, sino además por muchas de las expresiones que emplea, como se ve a continuación:

DEUTERONOMIO	LIBRO DE REYES
Amarás, pues, a Yahvé tu dios, y guardarás su precepto y sus estatutos y sus leyes y sus mandamientos, en todo tiempo (11, *1*). ...*para que guardes los mandamientos de Yahvé tu dios, andando en sus caminos* (8, *6*).	*Guarda también el precepto de Yahvé tu dios, andando en sus caminos y cumpliendo sus estatutos, sus mandamientos y sus leyes, de la manera que está escrito en la ley de Moisés.* (I Rey. 2, *3*).
Y amarás a Yahvé tu dios con todo tu corazón y con toda tu alma (6, *5*).	*Si tus hijos marchan fielmente en mi presencia con todo su corazón y con toda su alma* (I Rey. 2, *4*).
Cuando hicieres mal en ojos de Yahvé vuestro dios	...*si no guardareis mis mandamientos y mis estatu-*

para enojarle... pereceréis irremisiblemente y desapareceréis del país que vais a poseer (4, *25, 26*).

tos... yo cortaré a Israel de sobre la faz de la tierra que les he dado (I Rey. 9, *6, 7*).

...no imitarás las abominaciones de las gentes de aquel país (18, *9*).

...hicieron conforme a las abominaciones de las gentes que desposeyó Yahvé (I Rey. 14, *24*).

1286. La frase citada de I Rey. 2, *3*: *"de la manera que está escrito en* **la ley de Moisés"**, confirma que el redactor escribió su obra después de la aparición del Deuteronomio, "el libro de la Ley" probablemente a fines del siglo VII, o en el siglo VI durante la llamada cautividad de Babilonia. Así el pastor James Barrelet, escribe: "Fué en el destierro que se redactaron los libros históricos del A. T., por lo menos aquellos que los judíos agrupan en la segunda parte de la recopilación sagrada: Josué, Jueces, Samuel, Reyes (§ 32). Los deportados a Babilonia eran los más cultos e ilustrados de los judíos, y habían llevado consigo numerosas obras que relataban la historia de su pueblo. Durante aquellos largos años de recogimiento, surgieron hombres quienes, a la luz de los discursos y de los escritos ya existentes de los antiguos profetas, instruídos también por su nueva situación, impresionados por la austera palabra de Ezequiel, comprendieron esa historia de modo completamente nuevo. Las obras de que disponían se limitaban probablemente a narrar los hechos; pero ellos, penetrados de los principios del Deuteronomio, vieron la mano de Dios en los acontecimientos, y de lo que era una historia política, hicieron lo que denominamos la **Historia Sagrada.** Las reflexiones que encontramos especialmente en los libros de Jueces y de los Reyes, datan del destierro, y están de acuerdo con la predicación de Ezequiel, quien no hacía sino continuar en la vía abierta por sus predecesores: Amós, Oseas, Isaías y Jeremías" (**Les Etapes**, p. 96-7). Imbuído de ese espíritu, nuestro redactor compuso una historia religiosa de la monarquía, desde el punto de

vista del Deuteronomio, historia que viene a ser, según la expresión de Montet, la apología de la teocracia y del profetismo, lo que indudablemente le resta a la narración gran parte de su valor histórico, el cual, sin embargo es muy superior al de la obra más reciente y tendenciosa "Las Crónicas". Mientras que él consagra extensas páginas al ciclo legendario de los profetas Elías y Eliseo, apenas habla de un rey como Omrí de Israel (I Rey. 16, *21-28*), quien, según las inscripciones asirias desempeñó tan importante papel en su época, que la Palestina era entonces conocida en Asiria con el nombre de "País de Omrí" (MONTET, **Hist. de la Bible**, p. 37).

1287. No se puede precisar con exactitud la fecha en que apareció el libro de Reyes, sólo se puede indicar que fué después del año 621, pues unos textos comprueban que cuando ellos fueron escritos existía el reino de Judá, y otros revelan claramente que provienen de la deportación en Babilonia. Así, p. ej., en I Rey. 11, *36* se narra una profecía de Ahías en la que figura éste diciéndole a Jeroboam que Yahvé le dará las diez tribus del Norte para que reine sobre ellas; pero que al hijo de Salomón le dejará una tribu *"para que mi siervo David tenga una lámpara todos los días delante de mí en Jerusalem, ciudad que he escogido para poner allí mi nombre"*. Esta página indudablemente fué escrita antes de la ruina de Jerusalem por Nabucodonosor, en 586, catástrofe que le dió tan rotundo desmentido a esa profecía. En cambio, los capítulos finales del libro detallan esa campaña del rey caldeo, y se termina la obra con el relato de la liberación del rey Jehojaquim o Jeconías de Judá en el 37º año de su cautiverio, quien fué puesto en libertad por el rey de Babilonia, Evilmerodac. Este relato, que hace suponer que, cuando se consignó por escrito, ya era muerto Jeremías, es considerado, aún por ortodoxos, tales como los jesuítas Cornely y Merk, como un apéndice añadido posteriormente al libro (I p. 492); pero de todos modos resulta evidente que dichos capítulos, por lo menos, no son anteriores al segundo cuarto del siglo VI, y que fueron escritos en Babilonia. Esto último, es decir, que uno de

los redactores finales del libro fué un deportado en Caldea, lo confirma el pasaje I Rey. 4, *24*, donde se lee que *"Salomón dominaba en toda la región que estaba de* **la otra parte** *del río* (Éufrates) *desde Tafsa, Tifsa, o Tifsac* (la Tafsakos de los griegos, donde se pasaba el Éufrates para ir de Siria a Mesopotamia) *hasta Gaza"*, en el extremo sudoeste de la Palestina, en los confines del istmo de Suez. Quien escribió esa información habitaba, pues, al Este del Éufrates, dato que ciertas versiones tienen interés en ocultar, por lo que cambian la expresión: **"de la otra parte"**, por **"de esta parte"**, como lo hace Pratt (§ 264-5). La Versión Sinodal también emplea **"en deca du fleuve"**, en vez de **"au-dela du fleuve"**, según corresponde. Véase en prueba de ello, las traducciones de Valera, Reuss y Gautier (I, 288, n. 2). La Vulgata traduce correctamente la citada expresión por: **trans flumen**, o sea, **"de la otra parte del río"**.

1288. Las dos últimas observaciones referidas contribuyen también a probar que no pudo haber sido Jeremías el autor del libro de los Reyes, pues dicho profeta nunca estuvo en Caldea y tendría que haber muerto centenario para contar la liberación de Jeconías. Se ignora, pues, en realidad, quien haya sido el redactor de ese libro, como ignoramos quienes fueron los autores de los demás libros bíblicos, considerados como históricos. Por su formación resultan éstos ser, en verdad, más bien obras colectivas que individuales, escritas o retocadas y amplificadas durante el destierro o en los dos primeros siglos de la restauración.

1289. Debe también observarse que el redactor empleó uno de los más imperfectos sistemas cronológicos, de entre los usados por los antiguos cronistas o historiógrafos, pues en vez de adoptar el sistema de una era, o sea, de un punto inicial fijo a partir del cual se cuenten los años, como, p. ej., hicieron los griegos con el de las olimpíadas adoptó el de medir el tiempo, indicando la duración respectiva de los sucesivos reinados. Finalmente debe notarse que, como veremos más adelante, los años de cada reinado, que indica prolijamente nuestro redac-

tor, no concuerdan entre sí, ni con las tablas cronológicas de los asirios. El sistema cronológico de éstos se basa en la lista de los **epónimos,** y consiste en dar a cada año el nombre de un magistrado y datar los sucesos indicando el titular del momento. Tiene ese sistema la ventaja de anotar minuciosamente los años en que ocurrieron eclipses, cuya fecha exacta puede ser calculada por nuestros astrónomos. Esta cronología es, pues, utilísima para corregir los errores que se notan en los libros de Reyes. Los partidarios de la inspiración literal de las Sagradas Escrituras, emplean mil artificios para justificar tales errores y contradicciones, que muestran a las claras, lo mismo que la enunciación de los documentos empleados por el redactor, que se trata de una obra meramente humana, con todas las cualidades y las imperfecciones propias del medio y de la época en que fué escrita. La ciencia bíblica ha reconocido que la mayoría de los datos cronológicos del libro de Reyes, tomados, según parece, de los distintos Anales referidos, son en general verdaderos; pero en cambio, que son de escaso valor los sincronismos calculados por el redactor de aquel libro.

FUENTES DE LA HISTORIA DE SALOMON. —
1290. La historia de este rey ocupa los once primeros capítulos de I Reyes. Han contribuído a su formación no sólo los documentos indicados en el § 1282 con los Nos. 1º y 2º, sino además otras fuentes, como **Archivos del Templo,** también utilizados en el relato de los reinos posteriores; **elementos del folklore internacional; tradiciones populares** de la época del destierro; **discursos del redactor deuteronómico** (RD) puestos en boca de Yahvé o de Salomón; y desarrollos, acotaciones y retoques de otros escritores más recientes, incluso algunos de la escuela sacerdotal. El todo forma un conjunto fragmentario, en el que no faltan contradicciones y dentro del cual sólo presentan unidad los relatos relativos a la entronización de Salomón y a la construcción del templo. Para darse una idea del desenfado y de la libertad con que procedió RD, basta citar el siguiente hecho: de acuerdo con la teoría

deuteronómica de que Yahvé premia a sus fieles y castiga a los que no observan sus preceptos, ya se trate de individuos o del pueblo de Israel, RD invirtió el orden de los sucesos, pues anotó primero los éxitos de Salomón, suponiéndolos debidos a su piedad y a la protección de Yahvé, y luego al final, los fracasos, dando a entender que se debieron a la circunstancia de que, en su vejez, ese rey al favorecer el culto de los dioses de sus mujeres extranjeras, *"hizo lo malo en ojos de Yahvé"*. Como veremos más adelante, (§ 1320-1322), el cap. 11 de I Rey. prueba precisamente lo contrario, o sea, que los contratiempos y calamidades que sufrió Salomón no ocurrieron al fin, sino al principio de su reinado, cuando estaba en las mejores relaciones con Yahvé.

1290ª. Pero este procedimiento de tergiversar los datos históricos no debe sorprendernos, porque era usual entre los escritores bíblicos cuando se trataba de justificar alguna tesis religiosa. La historia de Salomón nos ofrece otras pruebas de ello, en la tendenciosa y adulterada narración que de la misma nos da el Cronista. Recordemos en efecto, que en I Rey 9, *11-14* se dice que en pago de la madera que le había proporcionado y de los 120 talentos de oro que le había prestado, **Salomón dió a su amigo el rey de Tiro, Hiram, veinte ciudades en la tierra de Galilea.** Pero en el siglo III, cuando ya estaba consolidada la leyenda de la asombrosa riqueza de Salomón, el sacerdote que escribió el libro de Crónicas, modificó fundamentalmente el dato de esa cesión del territorio nacional, que echaba por tierra aquella leyenda y dejaba a la vez mal parada la fama legendaria del sabio rey israelita, y tranquilamente consignó en su relato **todo lo contrario** de lo afirmado por el redactor del libro de Reyes, diciendo: *"Al cabo de veinte años, cuando Salomón hubo acabado de edificar la casa de Yahvé, y su casa propia,* **edificó Salomón las ciudades que le había dado Hiram, y estableció allí a los israelitas"** (II Crón. 8, *1, 2*). Es decir, que en vez de haber dado Salomón esas 20 ciudades a Hiram, en pago del saldo deudor, cuando hicieron arreglo de cuentas (§ 1109, Nº 5), **el rey fenicio se las donó a Salomón**, no se

sabe por qué causa. ¡Júzguese ahora por esto, la situación moral del creyente sincero y estudioso, a quien, a pesar de tan contradictorias discrepancias, se le enseña que tanto el redactor de Reyes como el de Crónicas, son divinamente inspirados y que debemos creer a pie juntillas lo que ellos nos cuentan, so pena de excomunión o eterna condenación!

1291. Los distintos elementos de donde tomó sus materiales el redactor de la historia de Salomón, pueden dividirse en dos grupos: **antiguos** y **recientes**, los cuales describen de modo diametralmente diferente el reinado de aquel monarca. De acuerdo con los documentos antiguos (quizás los Nos. 1º y 2º de § 1282) tenemos que: 1º Salomón subió al trono por una intriga palaciega o de harem, en perjuicio de otro hermano suyo, con mayores derechos al trono que él, hermano a quien mandó asesinar, así como a su primo Joab, el primer general de David y el que más había contribuído a los éxitos militares de este gran rey. 2º Salomón tuvo que sostener guerras, que, en general, le fueron desfavorables, de modo que Israel perdió buena parte de las conquistas de David al Norte y al Sur del territorio nacional, pues se independizó Edom total o parcialmente, y perdió las regiones septentrionales, que constituyeron el nuevo reino de Damasco, con el cual tuvieron que luchar los israelitas durante dos siglos. 3º El pueblo agobiado de impuestos y esclavizado por las corveas que le impuso Salomón, se mantenía en un estado de descontento tal, que llegó a culminar en una revolución, que aquél logró sofocar. 4º Salomón fué, pues, el principal factor del cisma, que se produjo en seguida de su fallecimiento. Y 5º Salomón fué ante todo un rey político, que al igual que David, juzgaba a Yahvé tan sólo como un dios nacional, y que por lo mismo era respetuoso con los dioses de los otros países, a quienes no tenía inconveniente en construirles edificios para sus respectivos cultos.

1292. Según los elementos más recientes de que echó mano en dicha composición el redactor, habría que forjarse un concepto totalmente distinto de ese reinado. Así tendríamos que: 1º El advenimiento de Salomón al

trono fué un hecho providencial, fué la obra de Yahvé, quien ya así lo había dispuesto desde el nacimiento de aquél. 2º La sabiduría de Salomón era algo nunca visto, pues procedía de un don particular con el que lo había agraciado el dios nacional. 3º Los límites de su reino iban desde el Éufrates hasta el Egipto. 4º Su lujo, el esplendor de su corte y la riqueza pública eran incomparables, hasta el punto de que *"la plata era en Jerusalem como las piedras"* (I Rey. 10, *27*), o, como agrega el Cronista: *"La plata no era de ningún aprecio en los días de Salomón"* (II Crón. 9, *20*). 5º Hubo una profunda paz durante su reinado, y todos los israelitas vivían tranquilos y felices, a la sombra de sus parras y de sus higueras (I Rey. 4, *25*). Y 6º Salomón era un perfecto yahvista, cuyas plegarias estaban impregnadas del más puro monoteísmo.

1293. Tenemos, pues, dos conceptos diametralmente distintos del rey Salomón, amalgamados por el redactor y que éste trató de justificar diciendo que cuando ese rey era anciano, sus mujeres extranjéras lo hicieron desviarse de Yahvé (I Rey. 11, *4-6*), de modo que el cisma fué provocado por la cólera de este dios celoso e intolerante (Ib. vs. *29-39*). Fácil es hallar una explicación más racional de tan profunda diversidad de criterios, a saber: los documentos antiguos expresaban con más o menos fidelidad los acontecimientos cómo habían ocurrido; en cambio, las tradiciones o documentos recientes idealizaban un pasado cuyas miserias ignoraban, pues de él conservaban el templo y las demás fastuosas construcciones de Jerusalem, o, a lo menos, su reciente recuerdo, que les hacían suponer que el reinado de Salomón había sido una época de inusitado esplendor y de dicha popular que contrastaba con las angustias y dolores de la época del redactor del libro, en la que agonizaba la monarquía, o en que ésta había sido barrida ya por el huracán caldeo, dejando tras sí las ruinas de aquellos edificios, de los que tanto se vanagloriaba el orgullo nacional.

1294. A continuación mostramos algunas otras contradicciones y errores que encontramos en el relato del rei-

nado de Salomón que nos da el libro I de Reyes, y que comprueban indiscutiblemente una vez más, la pluralidad de fuentes que utilizó el redactor, y que ni él, ni los demás retocadores de esa obra supieron después armonizar.

Salomón hizo una flota en el puerto de Eziongeber, en el extremo N. del golfo de Akaba, y la equipó con marineros tirios e israelitas, para traer oro del Ofir (9, *26-28*).

Esa flota no era de Salomón, sino del rey de Tiro, Hiram (10, *11*, *12*. Nótese que estos dos vs. interrumpen la relación de la visita de la reina de Saba). Según 10, *22*, había dos flotas en el mar: una de Salomón y otra de Hiram y ambas navegaban juntas (Ib. v. *22*).

Salomón tenía 40.000 pesebres de caballos para sus carros de guerra (4, *26*).

Salomón tenía 1.400 carros de guerra (10, *26*). Recuérdese que cada carro era tirado por dos caballos.

Salomón no sometió los israelitas a servidumbre alguna, sino que eran ellos sus hombres de guerra (9, *22*; § 1340).

Salomón hizo un reclutamiento de hombres de corvea, entre todos los israelitas, en número de treinta mil, a quienes enviaba por turnos mensuales de diez mil cada uno, bajo la dirección de Adoniram (5, *13*, *14*).

Salomón confió a Jeroboam la vigilancia de las corveas impuestas a la casa de José (11, *28*).

Cuando murió Salomón, la Asamblea de Israel se congrega en Siquem, y le

dice a Roboam: *"Tu padre nos cargó con un pesado yugo; ahora pues aligera esa dura servidumbre y el pesado yugo que nos impuso tu padre, y te serviremos"* (12, *4*).

El sacerdote Abiatar fué destituído en sus funciones sacerdotales por Salomón, **desde el comienzo de su reinado,** cumpliéndose así una profecía de Yahvé (2, *26*, *27*).

Entre los ministros o principales dignatarios de Salomón, se encontraba el sacerdote Abiatar (4, *4*).

Salomón, algún tiempo después de entronizado, le dice a Yahvé que **él es un niño y no sabe cómo debe conducirse** (3, *7*).

Salomón cuando subió al trono era hombre casado, y por lo menos tenía un hijo de un año, Roboam, pues éste después de los 40 años de reinado de su padre (11, *42*), lo sucedió teniendo ya 41 años de edad (14, *21*).

Salomón dominaba sobre todos los reinos, desde el río Éufrates hasta la frontera de Egipto. Esos reinos le pagaban tributo, y estuvieron sometidos a Salomón durante toda su vida (4, *21*).

Este relato está en completa contradicción con lo expuesto en 11, *23-25*. Véase § 1321, 1322.

CAPITULO II

El advenimiento de Salomón y el testamento político de David

EL ADVENIMIENTO DE SALOMON. — 1295. Véase de § 1023 a 1034 lo que hemos dicho sobre la madre de Salomón y sobre el doble nombre que se le puso a éste. Muertos Amnón y Absalom, el que tenía más derechos, o por lo menos más probabilidades de suceder al anciano rey David, era su hijo Adonías, el mayor de los que le restaban. Sin embargo, con motivo de esa sucesión, formáronse dos partidos en Israel, que sostenían distintos candidatos al trono: uno que patrocinaba a Adonías, a cuyo frente estaban el general Joab y el sacerdote Abiatar; y otro que sostenía a Salomón, encabezado por Benaya, jefe de la guardia mercenaria de Corps de David (§ 965), por el sacerdote Sadoc y por el profeta Natán. Nótese la intervención importantísima, decisiva, que tuvieron el clero y el ejército en la solución de ese problema político. David, ya muy anciano, permanecía en cama, y necesitado de calefacción humana (recurso de la terapéutica de la época) veía compartido su lecho por Abisag, hermosa joven de Sunam, de la cual más tarde se ha pretendido hacer la heroína de **El Cantar de los Cantares.** La favorita Batseba había conseguido hacerle jurar a David que su sucesor sería su hijo Salomón; pero como

algo de ello llegó a oídos de Adonías, trató éste anticipadamente de dar un golpe de mano haciéndose proclamar rey por sus partidarios. Con tal fin, y después de una excursión espectacular por las calles de Jerusalem (1, *5*) (1), los reúne en la fuente de En-Roguel (ver Fig. 1) al Sudeste de Jerusalem, —hoy, pozo de Jacob,— y sobre la piedra de Zohelet o de la serpiente (antiguo altar cananeo), inmola ovejas y novillos gordos, sacrificio preliminar del alegre banquete en el que los comensales gritaban: "¡Viva el rey Adonías!" (1, *9*, *25*). Natán, enterado de lo que ocurría, corre a buscar a Batseba y le dice: "*¿No has oído que Adonías, hijo de Haguit, se ha proclamado, rey y nuestro señor David lo ignora? Ahora, pues, ven; yo te aconsejaré para que salves tu vida y la de tu hijo Salomón. Anda, entra donde está el rey David y dile: "Oh rey y señor mío, ¿no juraste a tu sierva diciendo: Salomón, tu hijo, reinará después de mí y él se asentará sobre mi trono? ¿Por qué, pues, reina Adonías?". Y mientras tú estés aún hablando allí con el rey, yo entraré tras de ti, y acabaré de confirmar tus palabras*" (vs. 11-14). Batseba procede como le indica Natán, y éste aparece después corroborando los dichos de aquélla. Es digno de notarse que cuando Natán se presenta ante David, no hace la menor referencia al pretendido oráculo de I Sam. 7, *12-14* (§ 1082), ni a ninguna revelación directamente hecha a aquél por Yahvé (I Crón. 22, *8*,*9*). En vista de esas manifestaciones, el anciano monarca jura por su dios, que en el mismo día será proclamado rey Salomón mandando ungirlo en la fuente de Guihón o Gihón (Fig. 1), lo que así se hace de inmediato, con la intervención de aquel profeta.

1296. En efecto, "*38 en seguida descendieron el sacerdote Sadoc y el profeta Natán, y Benaya, hijo de Joiada, y los Kereteos y los peleteos, e hicieron cabalgar a Salomón sobre la mula propia del rey David, y le condujeron a Guihón. 39 Y el sacerdote Sadoc tomó del tabernáculo el cuerno de*

---

(1) Recuérdese que estas citas, sin otra indicación, son de I Reyes.

aceite con el que ungió a Salomón; y tocaron trompetas, y todo el pueblo exclamó: ¡Viva el rey Salomón! 40Luego subió todo el pueblo en pos de él, y el pueblo iba tocando flautas y se entregaba a grandes regocijos, y resonaba la tierra con sus gritos (cap. 1) . Y cuando Salomón se sentó sobre el trono real, David que, según parece por sus palabras, se había hecho transportar a la sala de audiencias donde estaba el pueblo congregado, exclamó: "*¡Bendito sea Yahvé el dios de Israel, que me ha permitido hoy ver con mis propios ojos, al sucesor que se sienta en mi trono!*" (vs. 46, 48). Y cuando por boca de Jonatán, hijo del sacerdote Abiatar, supieron esto los congregados en la fuente de En-Roguel, temerosos se dispersaron, y Adonías corrió a asirse de los cuernos del altar, ya que los templos, como lugares sagrados, eran considerados lugares de refugio para aquellos a quienes perseguía la autoridad o el vengador de la sangre (§ 291). Avisado Salomón de la situación en que se hallaba su hermano Adonías, y que éste clamaba gracia, le comunicó que no lo haría matar mientras no incurriera en alguna falta; por lo que Adonías vino a postrarse ante Salomón, quien con un gesto de vencedor ensoberbecido, le ordenó secamente que se fuera a su casa (1. *49-53*).

1297. En todos los pueblos de la antigüedad, la unción no sólo confería al nuevo rey el poder real, sino además el pontificado religioso. En los casos de Saúl y de David, se nos dice que la unción fué seguida de particulares dones espirituales: así a Saúl, Yahvé le cambió el corazón; y de David, se apoderó el espíritu de Yahvé (I Sam. 10, *1*, *9*; 16, *13*). Pero es curioso que nada se nos diga de semejante con respecto a la unción de Salomón, a quien otra tradición nos pinta como elegido por Yahvé, desde antes de su nacimiento; y que tampoco se refiera el hecho mismo de la unción tratándose de los monarcas subsiguientes, con excepción de Joaz y de Joacás. Según Scío "esta unción dejó de practicarse luego que quedó establecido el derecho de sucesión para el solio en la familia de David; y sólo se usó cuando el derecho era dudoso"; pero otros opinan que siempre se efectuaba la unción, aunque sólo se la mencionaba en casos excepcio-

nales, porque de lo contrario los monarcas israelitas se hubieran encontrado en situación de inferioridad religiosa con los demás monarcas extranjeros que habían sido ungidos. El poder de la tradición es tal que hasta en las monarquías europeas se unge hoy al nuevo rey en señal de que Dios le trasmite el poder real, por lo que el ungido resulta un ser sagrado e inviolable. Véase el § 734. En cuanto a las palabras que se le atribuyen a David al ver sentado a Salomón sobre el trono, deben entenderse, según Reuss, en el sentido de que agradece a Yahvé que haya asegurado la corona en su raza, permitiéndole morir tranquilo respecto al porvenir de su dinastía, porque no debe olvidarse que era bastante precaria aquella monarquía fundada primitivamente sobre el ascendiente personal de un soldado feliz.

1298. De lo expuesto resulta claramente que gracias a la intervención de la favorita Batseba, del profeta Natán, de Benaya, jefe de los mercenarios extranjeros Kereteos y peleteos (§ 965), y del sacerdote Sadoc, pudo conseguir Salomón el trono de Israel, suplantando a su hermano mayor Adonías, cuando su padre David, anciano y enfermo, estaba recluído en una cama, de donde quizás se le sacó para que apareciera confirmando aquella proclamación. Salomón supo apreciar bien la influencia decisiva de Natán en todos aquellos manejos turbios que le dieron el trono, pues más tarde concedió importantes empleos a dos de los hijos de ese profeta, Azarías y Zabud, haciendo al primero, inspector de los doce gobernadores que colocó al frente de las doce provincias o subdivisiones en que repartió el reino, y nombrando a Zabud su sacerdote doméstico o su ministro, según las traducciones, y en todo caso, haciéndole su consejero o "amigo" íntimo (4, 5).

OTRO RELATO DEL ADVENIMIENTO DE SALOMON. — 1299. Si doblamos algunas páginas de la Biblia más adelante, nos encontramos con que otro es-

critor igualmente inspirado, refiere el advenimiento de Salomón al trono de Israel, en forma totalmente distinta, según pasamos a comprobarlo.

He aquí algunos textos de I Crónicas, al respecto:

1º En un sermoncito que le echó David a Salomón sobre la futura construcción del templo, le expresa, entre otras cosas, lo siguiente: *"Tuve revelación de Yahvé que decía... He aquí que el hijo que te nacerá, será hombre tranquilo, y yo le daré tranquilidad con todos sus enemigos de alrededor; por lo cual será llamado SALOMON* (Shelomoh, "el Pacífico"), *y paz y reposo daré a Israel en todos sus días"* (22, *8,9*). Este es, pues, el hijo al que se refería Yahvé en el mensaje que envió a David por intermedio del profeta Natán, diciendo: *"Yo suscitaré en pos de ti un hijo tuyo y afirmaré su trono para siempre"* (II Sam. 7, *12*). Según esto, Salomón fué rey no por la intriga de Batseba y Natán, ni por la fuerza armada del cuerpo de Kereteos y peleteos que comandaba Benaya, según así nos lo hace conocer el libro de Reyes, sino porque desde antes que Salomón naciera, Yahvé ya lo había anunciado y dispuesto así. Véase lo que al respecto hemos dicho en § 1086 y 1090.

2º Siendo David anciano y harto de días, proclamó rey de Israel a Salomón su hijo (I Crón. 23, *1*). *"1 Entonces David reunió en Jerusalem a todos los jefes de Israel: los jefes de las tribus, los jefes de las divisiones encargadas del servicio del rey, los jefes de miles y los de cientos, los administradores de la hacienda y del ganado del rey y de sus hijos, con los eunucos, (1) los capitanes y los guerreros distinguidos. 2 Entonces el rey David, puesto de pie habló así: "¡Oidme, hermanos míos y pueblo mío!... 4 Yahvé, el dios de Israel, me escogió de entre toda la casa de mi padre, para que yo fuese rey de Israel perpetuamente. Porque escogió la tribu de Judá para conferirle la preeminencia; en ella, la casa de mi padre; y de entre los hijos de mi padre, le agradó escogerme a mí por rey sobre todo Israel. 5 Y de entre todos mis*

---

(1) Gracias al divinamente inspirado autor de Crónicas, sabemos que el santo rey David, a imitación de los demás monarcas orientales, tenía eunucos entre sus oficiales palaciegos (§ 1902).

hijos (porque Yahvé me ha dado muchos hijos) ha escogido a Salomón mi hijo para que se siente **en el trono real de Yahvé** *sobre Israel"* (cap. 28). Estas últimas palabras como bien lo observa Reuss, recuerdan la idea teocrática que la monarquía en Israel no era sino una delegación de Yahvé, el único verdadero rey. Y extendiendo esa misma idea a todas las monarquías, anota Scío: "Los reinos son del Señor: los reyes son tenientes o vicarios que le representan... La autoridad que reconocemos en los príncipes, dimana del mismo Dios: *"Por mí reinan los reyes"* (Prov. 8, *15*).

3º Y David terminó su largo discurso, que ocupa casi totalmente los dos últimos capítulos de I Crónicas, diciendo a toda la Asamblea: *20 ¡Bendecid a Yahvé, vuestro dios! Y toda la Asamblea bendijo a Yahvé el dios de sus padres; y se inclinaron y postraron delante de Yahvé y delante del rey. 21 Y al día siguiente inmolaron sacrificios en honor de Yahvé y le ofrecieron holocaustos: mil toros, mil carneros y mil corderos con sus libaciones, y otros sacrificios en gran cantidad para todo Israel. 22 Y comieron y bebieron delante de Yahvé en aquel día con gran gozo; y POR SEGUNDA VEZ proclamaron rey a Salomón, hijo de David, ungiéndole delante de Yahvé como príncipe, y a Sadoc como sacerdote. 23 Y Salomón se sentó* **sobre el trono de Yahvé,** *como rey,* (recuérdese lo dicho al final del Nº 2º que antecede), *en lugar de su padre David, y prosperó, y le obedeció todo Israel. 24 Y todos los jefes y los más valientes guerreros y aún todos los hijos del rey David, prestaron homenaje al rey Salomón* (literalmente: pusieron la mano bajo Salomón). *25 Y Yahvé engrandeció a Salomón en extremo a los ojos de todo Israel, y le dió una majestad real como no la había tenido ningún rey de Israel antes de él* (cap. 29).

1300. Basta leer con espíritu desprevenido esta narración de los últimos capítulos de I Crónicas, para darse cuenta que es producto de la fantasía del escritor sacerdotal que la escribió siete siglos después del advenimiento de Salomón al trono, (§ 1101 a 1110). El David discursista, que expresa las ideas religiosas del clero del siglo III, según aquí se nos lo describe, en nada se parece al Da-

vid anciano valetudinario, recluído en una cama y con todos los caracteres de un debilitado mental, que nos pinta el redactor del libro de Reyes, víctima o juguete más o menos inconsciente de las intrigas de una astuta favorita y de un hábil profeta, que aprovecha de su influencia en el hogar real para imponer al enfermo o moribundo monarca el candidato de sus simpatías. El escritor de Crónicas no nombra para nada a Adonías y desconoce la proclamación de Salomón hecha en la fuente de Gihón, a no ser que a ella se refiera en I, 23, *1*, cuando expresa que David, anciano y harto de días, proclamó rey de Israel a Salomón su hijo. Para ese escritor, pues, Salomón fué ungido **dos veces**, hecho absurdo, pues si la unción representaba la trasmisión del poder real, o como quiere la ortodoxia, "la comunicación del Espíritu divino" (§ 734), esa ceremonia no podía repetirse. Bien es cierto que aparece Saúl siendo ungido quizás tres veces: 1º ocultamente (I Sam. 10, *1*); 2º en Mizpa (Ib. 10, *24, 25*); y 3º en Gilgal (Ib. 14, *14, 15*); y David también figura ungido dos veces: una cuando era un jovencito pastor (I Sam. 16, *13*), y otra en Hebrón (II Sam. 5, *3*); pero en estos casos ya estudiados en los tomos anteriores, se trata en realidad de distintos documentos o tradiciones inhábilmente reunidas, que no logró armonizar el último redactor de ese libro bíblico. Finalmente recuérdese que David nunca abdicó, como lo hace suponer este relato de Crónicas; y que la unción de Sadoc es otro mito postexílico, cuando se enseñaba en Jerusalem que ese personaje era el antecesor de los sumos sacerdotes de la restauración. Sadoc y Abiatar furon los dos jefes del clero, algo así como Ministros del Culto, en el reinado de David (II Sam. 20, *25*), y al principio del de Salomón (I Rey. 4, *4*), a lo menos hasta que este monarca destituyó a Abiatar.

EL TESTAMENTO POLITICO DE DAVID. — 1301. Aunque no se nos dice cuando ocurrió lo que en seguida pasamos a narrar, se deja entender que debió ser pocos días después de la unción de Salomón. Comienza, pues, el cap. 2 refiriéndonos las últimas órdenes que a éste le

dió su moribundo padre, precedidas por algunos consejos que son de pertenencia exclusiva de RD (2, *2-4*; § 1281), y que no guardan mayor relación con aquéllos. Esas órdenes, que constituyen lo que podemos llamar **el testamento político de David,** son las siguientes: *"5 Sabes lo que me ha hecho Joab hijo de Sarvia* (Servia o Seruyá) *y lo que hizo a dos jefes del ejército de Israel: a Abner hijo de Ner* (§ 1015, 1017), *y a Amasa hijo de Jeter* (II Sam. 20, *4-12*), *a quienes él mató, derramando en plena paz sangre de guerra, con la que manchó el talabarte que llevaba en la cintura y los zapatos que tenía en los pies. 6 Procederás según tu sabiduría y no dejarás que desciendan en paz sus canas al sheol. 7 Serás reconocido con los hijos de Barzillai, el galaadita, y comerán a tu mesa, porque salieron a recibirme cuando yo iba huyendo de tu hermano Absalom. 8 Tienes también contigo a Semeí, hijo de Gera, el Benjamita de Bahurim, el que profirió contra mí violentas maldiciones, el día en que yo iba a Mahanaim. Sin embargo él descendió a recibirme al Jordán y yo le juré por Yahvé diciendo: No te haré morir a espada. 9 Y ahora no permitas que quede impune; hombre sabio eres y sabrás cómo lo has de tratar para hacer que desciendan sus canas ensangrentadas al sheol".*

1302. Como se ve, el santo rey David, *"el dulce salmista de Israel"* (II Sam. 23, *1*; § 1251), en el momento que está por expirar, sigue siendo el mismo hombre despiadado y sanguinario que cuando era el vasallo del rey filisteo Aquís, en Siclag (§ 962-3). Sólo hay en las palabras transcritas que se le atribuyen, una nota de gratitud: recuerda que los hijos del galaadita Barzillai le habían prestado servicios cuando huía ante su hijo sublevado Absalom, y le pide a Salomón que les haga mercedes y los siente a su mesa. Pero después, se muestra rencoroso, vengativo, desagradecido, supersticioso y perjuro. Su sobrino Joab militar sin escrúpulos, había cometido dos alevosos asesinatos: los de los generales Abner y Amasa. Pero David, cuando pudo hacerlo, no había reaccionado imponiendo al criminal un castigo adecuado a sus delitos. En el caso del homicidio de Abner, según hemos visto, se limitó a maldecir a Joab y a pedir a Yahvé

que lo castigara (§ 1017). Más tarde en recompensa de los servicios que Joab le había prestado, salvándole el trono cuando la guerra civil desencadenada por Absalom, trató de reemplazarlo por su sobrino Amasa, como general en jefe de todo su ejército (II Sam. 17, *25*; 19, *13*). Joab, hombre enérgico y decidido, que mató personalmente a Absalom (Ib. 18, *14*), y que después le reprochó ásperamente a David las lamentaciones que hacía ante el pueblo por la muerte de aquel ambicioso príncipe (Ib. 19, *1-8*), supo probablemente que David pensaba suplantarlo por su primo Amasa, el general traidor, jefe del ejército vencido, y como la conducta de éste volvió a hacerse sospechosa cuando la nueva revuelta del caudillo benjamita Seba, aprovechó la primera oportunidad que se le presentó, para asesinarlo a traición, como había hecho con Abner (Ib. 20, *1-13*). Tampoco reaccionó David contra este nuevo crimen de Joab, pues éste, el personaje más influyente de Israel, acababa de concluir rápidamente con las peligrosas revoluciones de Absalom y de Seba, consolidándolo en su trono, después de sus grandes triunfos contra los ammonitas y contra los edomitas (II Sam. 12, *26-31*; § 1211). Pues bien, ya que David no castigó a Joab, por aquellos crímenes, a raíz de haber sido cometidos, —recuérdese que el asesinato de Abner hacía 33 años que había sido perpetrado (II Sam. 3; I Rey. 2, *11*)—, correspondía ahora que primara en su ánimo la clemencia y se impusiera, por lo menos, el agradecimiento hacia aquel sobrino suyo a quien tanto debía. Pero David, cuyas ideas religiosas no eran más elevadas que las de sus contemporáneos, creía que la sangre humana traidoramente derramada exigía la sangre del homicida, pues de lo contrario el rey, encargado de hacer justicia, o los de su familia, incurrirían en la venganza de la sombra de la víctima (§ 292-3). El dios nacional, simple reflejo de la atrasada mentalidad de su pueblo, ¿no estatuía acaso, según así más tarde se consignó en la titulada legislación mosaica, que *"la sangre profana la tierra"*, y que ésta demanda la sangre del que la derramó? (Núm. 35, *33*). A pesar de estas arcaicas ideas de su época, bastábale a

David, para haberse mostrado benevolente con Joab, el recordar los torrentes de sangre inocente que él había derramado en sus depredaciones de Siclag (I Sam. 27, *8-11*), y que Joab había sido su cómplice en el asesinato de Urías (II Sam. 11, *14-17*). Pero David, que tanta necesidad tenía de perdón, no supo perdonar a su anciano sobrino, y por eso le da este encargo a Salomón: *"No dejarás descender en paz al sheol las canas de Joab"*, y para ello *" procederás según tu sabiduría"*, es decir, dejando librado a su sucesor el buscar una ocasión y un pretexto para cumplir esa sentencia de muerte.

1303. Salomón no demoró en ejecutar aquella orden, pues temía la influencia avasalladora de Joab, y así nos cuenta el libro sagrado que luego de hacer asesinar a su hermano Adonías, pretextando que éste había querido casarse con la sunamita Abisag, mandó también matar a su primo Joab, a pesar de que éste confiando en la santidad del lugar, se había asido de los cuernos o extremos del altar. (1) Benaya, que era el verdugo encargado de la ejecución de ese asesinato, no se atrevió a perpetrarlo en aquel sitio sagrado; pero Salomón, mostrando ya desde entonces que subordinaba la religión a sus fines políticos, disipa los escrúpulos de Benaya, diciéndole: *"31 Hiérele y entiérrale, para que quites de sobre mí y de sobre la casa de mi padre la sangre inocente que ha derramado Joab. 32 Así Yahvé hará recaer su sangre sobre su misma cabeza,*

---

(1) Los santuarios o los altares de los dioses eran en todos los pueblos antiguos, según ya lo hemos dicho, lugares de refugio, donde los que allí acudían quedaban a salvo, bajo la protección divina (§ 291; 1296). Los hebreos innovaron en esta materia, pues más tarde, establecieron como precepto de Yahvé, en el llamado "Código de la Alianza", que **"cuando alguno obrare con malicia contra su prójimo, matándole alevosamente, DE MI MISMO ALTAR LE QUITARAS PARA QUE MUERA"** (Ex. 21, 14). Sin embargo ese precepto no llegó a justificar que se matara al refugiado **en el mismo altar**, sino que sólo permitió que se le sacase de allí para ejecutarlo en otro lado, lo que no ocurrió en este caso, pues Benaya mató a Joab en el propio altar de Yahvé.

puesto que hirió a dos hombres más justos y mejores que él y los mató a espada, sin que mi padre lo supiese: Abner, hijo de Ner, jefe del ejército de Israel, y Amasa, hijo de Jeter, jefe del ejército de Judá. 33 La sangre de ellos recaerá sobre la cabeza de Joab y sobre la cabeza de su posteridad para siempre; pero sobre David, sobre su posteridad, sobre su casa y sobre su trono haya paz para siempre de parte de Yahvé". 34 Subió, pues, Benaya, hijo de Joiada, e hirió a Joab y lo mató; (1) y fué enterrado en su casa, en el desierto" (cap. 2). Quien escribió esas palabras que pone en boca del fratricida Salomón, para justificarlo de aquel asesinato, estaba imbuído de las expuestas ideas sobre la venganza de la sangre. Pero olvidó que entre los delitos que se podían inculpar a Joab, estaba el odioso asesinato del oficial Urías; omisión explicable, porque de lo contrario hubiera tenido que pedir que la sangre de ese fiel soldado hubiera recaído sobre la posteridad de David, instigador de ese injustificable crimen. ¿Y sobre quién debería recaer la sangre de las pacíficas gentes que David, en tiempo de paz, con toda frialdad de corazón, mandó matar en Siclag, sangre que igualmente demandaba venganza como la derramada de Abner y de Amasa?

1304. Examinemos ahora la disposición final del testamento político de David. Simeí, recordando que siete descendientes de Saúl, con quien estaba él emparentado, sin culpa alguna habían sido ahorcados por David o con su consentimiento, le había salido al camino a este rey, cuando fugitivo huía de Absalom, y esparciendo polvo en su presencia, lo había apedreado y maldecido (II Sam. 16, *5-13*; § 1036-1046). Vencido más tarde Absalom por Joab, Simeí, que era también un caudillo influyente, se presentó con mil benjamitas ante David, y postrándose ante él, le suplicó lo perdonara por la manera cómo se había

(1) "Es posible, escribe Desnoyers, que otras víctimas siguieran a los jefes de su partido en la desgracia o en la muerte. Asesinato y destierro son prácticas constantes en los déspotas orientales, casi a cada cambio de reinado. **¡El tercer rey de los hebreos se apropiaba ya de esas odiosas prácticas!**" (III, p. 10).

comportado a su respecto, y David, le perdonó, **jurando que no lo haría matar** (II Sam. 19, *16-23*). Parece, pues, que este enojoso asunto estaba definitivamente liquidado; pero no era así. En los oídos de David resonaban las maldiciones de Simeí, y aun cuando se refiere que en aquel entonces se había opuesto a que éste fuera muerto, porque quizás obraba mandado por Yahvé, y pudiera ser que este dios transformara en bendiciones tales maldiciones, lo cierto es que no había olvidado aquel suceso, pues creía, como todos sus compatriotas, que más o menos tarde las maldiciones concluirían por realizar su obra maléfica. Y por eso ordena a Salomón que haga también asesinar a Simeí, aunque tratando de guardar las formas, pues le dice: *"hombre sabio eres, y sabrás cómo lo has de tratar"*. Indudablemente que aquí el santo rey David, la imagen viviente del Mesías, no se nos presenta como un modelo de moralidad. Al perjurio y a la crueldad agrega también la hipocresía, al recomendar a Salomón que ejecute aquel asesinato bajo pretextos que disfracen la villanía a perpetrarse. Y Salomón cumplió la inicua orden de David, tendiendo a Simeí un lazo para darle apariencia de legalidad a la ejecución de dicho caudillo. En efecto, sin causa alguna, —puesto que Simeí no había cometido ningún delito,— le da Jerusalem por cárcel, diciéndole que el día que cruzara el valle o arroyuelo del Cedrón límite oriental de esa ciudad, (Fig. 1) lo mandaría matar: *'tu sangre recaerá sobre tu cabeza"*. Y sucedió lo que tenía que suceder, que un buen día, al cabo de varios años (tres, dice el texto), Simeí olvidando la prohibición que le había impuesto el rey, se fué a la ciudad filistea de Gat, en persecución de unos esclavos que se le habían fugado. Enterado Salomón de este hecho, manda buscar a Simeí y lo increpa duramente, diciéndole: *"¿Por qué no has guardado el juramento de Yahvé, y la orden que yo te había impucsto? Sabes toda la maldad que hiciste a David, mi padre, de lo cual tienes conciencia. Ahora bien, Yahvé hacc recaer tu maldad sobre tu cabeza; pero el reu Salomón será bendito, y el trono de David será consolidado*

perpetuamente delante de Yahvé". Y luego Salomón manda a su verdugo Benaya que ultime a Simeí, lo que así ejecutó aquél, de inmediato (2, *36-46*).

1305. A ser ciertas estas palabras que el redactor le presta a Salomón, tenemos que el fundamento de la sentencia de muerte que pronuncia en este caso aquel rey, se basa en lo siguiente: 1º En que Simeí se había comprometido **bajo juramento** a no salir de los límites de Jerusalem, y **había violado ese juramento;** 2º que Simeí antes había procedido conscientemente, con gran maldad, contra David. Ahora bien, ninguna de estas dos razones resiste al menor examen. Comenzando por la última, hemos visto que el gran delito de Simeí había estribado en injuriar a David arrojándole a la vez algunas piedras (que parece no le alcanzaron), y en maldecirlo. Las injurias consistían principalmente en haber apostrofado a David llamándolo hombre sanguinario, lo que era la esencia de la verdad. En efecto, como sabemos, Simeí había hablado impelido por la indignación que le había causado el asesinato de siete parientes suyos, ahorcados injustamente con el consentimiento, o por la oculta orden de David, so pretexto de que Yahvé quería sangre humana de Saúlidas para hacer cesar una intensa sequía que reinaba hacía tres años sobre Israel (§ 1046). Contra la barbarie de aquel proceder de David, lo menos que pudo hacer Simeí fué el apostrofarlo públicamente echándole en cara su crimen, sin que ninguna conciencia moral juzgue delito tal proceder. Sin embargo, implícitamente son aprobadas en el texto las palabras de Salomón: *"Yahvé hace recaer tu maldad sobre tu cabeza"*, pues Scío las parafrasea así: "El Señor siempre justo ha hecho que pagues todos estos males con el precio de tu cabeza, y los laves con tu sangre". Pero no consistía el delito de Simeí tanto en haberle dicho a David las verdades del barquero, como en haberlo maldecido. A nada tenían los antiguos tanto miedo, como al poder de las maldiciones. Recuérdese que ese fué el medio de que se valió la madre de Mica para descubrir quien le había robado su dinero (§ 554). Y David, en su lecho de muerte no podía olvidar las maldiciones de Simeí, y

Salomón temía que ellas lo afectaran a él, como sucesor de su padre, y a toda la dinastía. Por eso, al dictar su sentencia de muerte contra Simeí, Salomón agrega palabras de bendición para sí mismo y para su trono, o sea, para su posteridad, a fin de desvirtuar el maleficio de las frases pronunciadas hacía muchísimos años por aquél contra su progenitor. En el fondo, pues, fué aquella una sentencia de muerte dictada por miedo a una superstición, iniquidad que pretende justificar la ortodoxia de Desnoyers diciendo: "Salomón, que le había tendido un lazo, llamó a Simeí a palacio, y con inhumano rigor, le notificó su sentencia de muerte: **Simeí debía morir**, no para expiar un pasado perdonado, sino **por el nuevo crimen que acaba de cometer**, infringiendo una orden cuya sanción conocía, y que se había obligado a respetar so pena de muerte. La implacable justicia se ejercía contra él por apartada vía; **sus maldiciones, recaídas sobre su cabeza, ya no alcanzarían a la descendencia de David**" (III, p. 11).

1306. Ahora en cuanto a la primera causal de esa sentencia, o sea, al hecho de que Simeí había incurrido en la pena de muerte, porque se había comprometido **bajo juramento** a no salir de Jerusalem, y no había cumplido con tal compromiso, es ese un motivo de los más curiosos; porque si él hubiera sido válido, habría que haber comenzado por matar a David, de quien sabemos que, por lo menos, **fué dos veces perjuro**: una cuando juró a Saúl que no exterminaría la posteridad de éste (§ 1043); y otra, en el propio caso de Simeí (§ 1304). Si "el no haber guardado el juramento de Yahvé" era causa suficiente para matar a un hombre, —como desprovisto de todo sentimiento de humanidad, así lo sostiene Desnoyers, en el párrafo suyo que acabamos de transcribir,— es indudable que también David se había hecho reo de muerte, a no ser que se crea que la hipocresía con que él obró aconsejando a su hijo que buscara pretextos para *"hacer descender ensangrentadas las canas de Simeí, al sheol"* lo libraba de semejante pena. Sin embargo, la ortodoxia, aun reconociendo la futilidad del pretexto buscado por Salomón para consumar el crimen ordenado por su padre en

momentos en que se podía dudar de su lucidez mental, encuentra perfectamente justificado el proceder de Salomón, el rey elegido por Yahvé desde antes de su nacimiento, como encuentra justificadas todas las inmoralidades cometidas por los héroes yahvistas, que no son censuradas en las páginas del libro divino. Así leemos en L. B. A., como comentario del pasaje que estudiamos: "A menudo una causa fútil es el medio del cual se sirve Dios para atraer el castigo sobre el que se ha hecho culpable de más grandes faltas".

1307. Tratando de la muerte de Joab, expresa Reuss que sería posible que Salomón hubiera mandado matar a aquel general, por resentimiento personal y por su propia seguridad, y más tarde hubiese simplemente pretextado agravios mucho tiempo antes olvidados, y órdenes formales de su padre. Otros comentaristas tratan también de atenuar la responsabilidad del célebre rey David, de haber sido el instigador de aquellos odiosos crímenes con que inauguró su reinado Salomón, diciendo que un reciente narrador, para disculpar a Salomón, fundador del Templo, habría imputado al padre de éste la iniciativa de tales venganzas. Opina, en cambio Lods, que no es probable esa suposición, pues, "si se hubiera querido excusar a Salomón, se le hubiese atribuído también a David la orden de matar a Adonías. Las palabras del anciano rey tienen un acento, un sabor antiguo de que carecen las interpolaciones deuteronómicas: dice lo que **debió** decir impulsado por sus sentimientos de gratitud, de sus deseos de venganza, de sus remordimientos y de sus rudimentarias nociones de justicia. Por su parte, Salomón obra según **debió** obrar, tanto como hijo respetuoso que hizo suyas las querellas de su padre, como político implacablemente preocupado de sus propios intereses" (**Isr.** 425-6).

1308. Poco después de haber dejado expresada así su última voluntad, o sea, de haber asegurado sus venganzas póstumas, las cuales, como hemos visto, cumplió fielmente Salomón, murió David siendo enterrado en Jerusalem, donde había reinado 33 años (2, *10*, *11*). "Los

sacerdotes escribe Menard, le perdonaron sus crímenes, vista su piedad; el pueblo los olvidó para no ver en él sino al glorioso fundador del imperio judío, y cuando este imperio fué destruído, se habló del reino de David, como de una edad de oro, cuyo retorno se esperaba" (p. 68).

CAPITULO III

El sueño de Gabaón

EL CULTO EN LOS ALTOS Y LA PRETENDIDA LEGISLACION MOSAICA. — 1309. Después del relato de cómo Salomón había hecho asesinar a Adonías, (1) a Joab y a Simeí, el autor inspirado comienza el cap. 3, siguiente, en esta forma: *1 Fué, pues, confirmado el reino en manos de Salomón, y emparentó con Faraón, rey de Egipto, casándose con la hija de éste, a la que llevó a la ciudad de David, mientras que acababa de construir su propia casa, y la casa de Yahvé, y los muros en derredor de Jerusalem. 2 Hasta entonces el pueblo sacrificaba en los altos, porque aún no se había edificado casa a nombre de Yahvé. 3 Y Salomón amaba a Yahvé, siguiendo los preceptos de David, su padre; sólo que sacrificaba y quemaba incienso en los altos. 4 Y fué el rey a Gabaón para sacrificar allí, porque era aquél el alto principal; y Salomón ofreció mil holocaustos sobre ese altar. 5 Y en Gabaón, apareciósele Yahvé a Salomón, una no-*

(1) Según el relato bíblico (I Rey. 2, 13-25), Salomón mandó matar a su hermano Adonías, porque éste, por intermedio de Batseba, le pidió que le diera a Abisag la sunamita por mujer (§ 1295, 1303). "Decidme, escribía Voltaire, cuál es el asesinato más divino: el de Sn. Aod o el de Sn. David, que hizo asesinar a su oficial Urías, o el del bienaventurado Salomón, quien teniendo 700 mujeres y 300 concubinas, **asesinó a su hermano Adonías, porque éste le pidió una de ellas**".

che en sueños. Y le dijo Dios: Pídeme lo que quieras que te dé. 6 Y respondió Salomón: trataste con benevolencia a tu siervo David, mi padre, porque anduvo delante de tí en la verdad, en la justicia, y en rectitud de corazón para contigo; y le conservaste esa gran benevolencia dándole un hijo que se sentara sobre su trono, como lo está hoy. 7 Ahora pues, Yahvé, dios mío, tú has hecho que reinase tu siervo en lugar de David mi padre: y yo sólo soy un niño e ignoro cómo debo conducirme. 8 Sin embargo, tu siervo está en medio de tu pueblo que has escogido, de este enorme pueblo, que no es posible contar ni numerar por su multitud. 9 Da, pues, a tu siervo un corazón inteligente para juzgar a tu pueblo, y discernir entre lo bueno y lo malo; porque de lo contrario, ¿quién podrá gobernar este tu pueblo tan grande? 10 Y esta petición agradó al Señor (Adonaí) *11 Y Dios le dijo: Por cuanto has demandado esto, y no has pedido para ti larga vida, ni riquezas, ni la muerte de tus enemigos, sino que has demandado para ti inteligencia para ejercer justicia, 12 he aquí voy a obrar según tus palabras: te doy un corazón tan sabio e inteligente, que no haya habido antes de ti otro como tú, ni después de ti haya quien te iguale. 13 Y además te doy también lo que no has pedido: riquezas y gloria, tales que no haya entre los reyes ninguno como tú en todos tus días. 14 Y si anduvieres en mis caminos y guardares mis preceptos y mis mandamientos, así como anduvo David, tu padre, prolongaré tus días. 15 Y despertó Salomón y vió que era un sueño. Y regresó a Jerusalem y se presentó delante del arca de la alianza de Yahvé, y ofreció holocaustos y sacrificios de acciones de gracias* (ofrendas pacíficas)*,y dió un banquete a todos sus siervos.*

1310. Examinando el transcrito párrafo, fácil es distinguir en él, dos partes totalmente distintas: la 1ª va del v. 1 al 3; y la 2ª del v. 4 al 15. La primera es un relato fragmentario, sin relación con lo que antecede ni con lo que sigue; la segunda describe el sueño que tuvo Salomón en el alto de Gabaón. En el v. 1 se habla del casamiento de Salomón con la hija del rey de Egipto, al que el narrador lo llama **Faraón**, como si éste fuera un nombre

propio (véase § 276). No se sabe a ciencia cierta qué Faraón fué el suegro de Salomón: unos se inclinan a Susennés II, otros a Shesonc, el Sisac de I Rey. 14, *25*. Esto último es poco probable, pues resultaría incomprensible que hubiera acogido favorablemente a uno de los caudillos enemigos de su yerno Salomón (11, *40*). Bien que los israelitas no cabían en sí de orgullo, porque Salomón había logrado casarse con una hija del Faraón, debe recordarse que a la muerte de Ramsés III, le sucedieron reyes incapaces con quienes comienza la irremediable decadencia del Egipto (§24), cuya unidad política se rompe entonces, pues se constituyeron tres dinastías distintas: una en Tebas, y dos en el Delta del Nilo, de las cuales una tenía por capital a Tanis, y la otra a Bubastis. De esta última, fundada por mercenarios libios, fué rey Shesonc (945-925). Salomón reinó en Israel del año 973 al 933, y no sería extraño que su suegro egipcio fuera uno de los faraones del Delta, quizás el último o el penúltimo de la XXI dinastía. Ese matrimonio con una princesa egipcia, quizás ocurriera, según cree Desnoyers (III, 59 n. 1) hacia el fin de la primera mitad del reino de Salomón.

1311. El v. 2 es una explicación del RD para justificar el hecho de que todos los israelitas sacrificaban en los altos: si lo hacían, dice, era porque aún no se había construído el templo de Yahvé. Ya hemos visto cuan desprovista de fundamento es esta razón. Los israelitas cuando se establecieron en Canaán se apropiaron de los **bamoth** indígenas, y allí continuaron rindiendo culto a Yahvé y a Baal, el dios del nuevo país, hasta que éste último fué suplantado por aquél (§ 88, 621). No es extraño, pues, que un personaje tan fanáticamente yahvista, como Samuel sacrificara en los altos (§ 729), y que en la época de Salomón fuera el alto de Gabaón reconocido por todos como uno de los principales santuarios oficiales de Yahvé, pues el reciente santuario de Jerusalem, creado por David al establecer, junto a su palacio, la tienda o tabernáculo que albergaba el arca de Kiryat-Jearim, no había logrado imponerse aún como el centro religioso de todo Israel. Al respecto escribe Reuss: “Para excusar esa libertad en la

elección de lugares de culto, aún bajo un rey modelo como Salomón, dice el autor de I Rey. 3, *2* ss., que eso era porque aún no existía el templo. Si ese autor hubiera conocido la legislación sinaítica, no hubiera hecho tal afirmación, porque en ese caso habría sabido que Yahvé había hecho construir un tabernáculo que debía ser el único lugar de culto. Ahora bien, no dice él que el santuario de Gabaón donde Salomón fué a sacrificar, fuera precisamente ese tabernáculo (como lo ha pretendido el Cronista, II Crón. 1, *3*, y como después de él lo han pretendido tantos otros); sino que por el contrario manifiesta que era la grande **Bamah,** es decir, un lugar de culto y de peregrinación algo más renombrado y frecuentado que otros comprendidos bajo la misma denominación" (**Hist. S.** I, p. 227).

1312. La ortodoxia, que se niega a reconocer que no existía entonces lo que hoy se conoce con el nombre de legislación mosaica, sostiene con Scío, que "en la Escritura se habla de dos suertes de lugares altos: los unos donde se sacrificaba a los ídolos; los otros, que servían al culto del verdadero Dios y en donde, o **por dispensa,** o por algún otro motivo particular, se ofrecían víctimas, y se hacía quemar incienso en honor suyo. De estos segundos se habla en este lugar (vs. 2 y 3). **Dios había prohibido expresamente a su pueblo sacrificarle en otro lugar, que en el que él mismo escogiese para su culto.** Como el templo debía suceder al Tabernáculo (fabuloso santuario en cuya existencia creía Scío, a pie juntillas, § 207-8) parece que hasta que aquél fuese edificado, los israelitas no debían ofrecer sus sacrificios sino sobre el altar, que estaba a la entrada de este templo portátil, como lo habían hecho en el desierto". Ahora bien, la división de los altos en dos clases, unos consagrados a Yahvé, y otros a distintos dioses, es imaginada para los efectos de la defensa ortodoxa, pues el culto en los altos, sólo aparece condenado en el Deuteronomio y por los escritores o profetas posteriores al fin del siglo VII. Esto es lo que enseña el estudio desapasionado de los libros de Jueces y de Samuel, y lo que a regañadientes reconoce el mismo

Scío, cuando agrega: "Esto no obstante **vemos que esta ley no fué exactamente observada, y que los más ilustres, celosos y santos de los israelitas ofrecieron víctimas sobre diversas alturas y lugares, y que la Escritura no los reprende por esto.** Todo lo cual parece ser una prueba convincente de que la prohibición de la ley no debía obligar en todo su rigor, sino después que fuese fabricado un templo sólido y estable para adorar en él al Señor". Lo que esos hechos prueban convincentemente es que el escritor del destierro que redactó estos vs. 2 y 3, imbuído en las ideas del Deuteronomio, cometió el anacronismo de censurar a Salomón y al pueblo en general, porque no se ceñían a una forma de culto, que ellos ignoraban, pues, sólo fué impuesta en virtud de la reforma de Josías, dos siglos más tarde. No se percató ese redactor que el relato que sigue en seguida, destruye sus anacrónicas censuras, pues si realmente en aquel entonces hubiera sido condenado por la ley de Yahvé el culto en los altos, este dios no hubiera aprobado el que en Gabaón le rindió Salomón, como así lo hizo gratificándolo con la visión suya, que pasamos a examinar.

1313. Salomón, se nos dice, **amaba a Yahvé.** Esta afirmación es particularmente interesante, porque a aquel dios terrible se le temía; pero no se le amaba. En efecto, dicho rey es la única persona de quien se manifiesta en el A. T. que *"amó a Yahvé"*. En virtud de esos sentimientos religiosos, Salomón, al ascender al trono, y acompañado por todos los notables de su pueblo (II Crón. 1, *2, 3*), sube a Gabaón **para sacrificar allí, porque aquel era el alto principal,** lo que implícitamente expresa que había muchos otros altos donde se adoraba a Yahvé. Pero en aquel momento, el alto de Gabaón, uno de los dos santuarios oficiales del país (§ 1081), era el santuario nacional más importante, después que muchos otros célebres, como los de Silo y de Nob, habían sido destruídos. El alto de Gabaón, —"antiguo lugar santo cananeo consagrado a Yahvé desde los comienzos de la conquista", según lo reconoce Desnoyers (III, p. 12)— estaba situado a pocos kilómetros al Norte de Jerusalem, en territorio de la

tribu de Benjamín; y allí fueron ahorcados siete descendientes de Saúl, a fin de que Yahvé hiciera cesar la sequía que desde hacía tres años arruinaba a Israel (§ 1047). En ese alto, Salomón, como sumo sacerdote o pontífice de la religión de su pueblo, (§ 1112, 1114[a]-1118), ofrece mil holocaustos sobre el altar allí existente, —quizás "la piedra grande" que se menciona en II Sam. 20, *8*,— que para el Cronista del siglo III, era el altar usado en el desierto por Moisés (II Crón. 1, *5*, *6*). Al escritor sagrado se le va un poco la mano cuando menciona los hechos de Salomón, empleando a su respecto un lenguaje hiperbólico como si fuese real. **Mil holocaustos,** dice que sacrificó aquel rey en Gabaón; pero no se crea exagerado ese número, pues cuando consagró el templo, se afirma que inmoló a Yahvé, **22.000 vacunos y 120.000 ovejas** (I Rey. 8, *63*).

EL SUEÑO DE GABAON. — 1314. Yahvé, encantado al aspirar el olor de tan numerosos holocaustos (Gen. 8, *20*, *21*), se le apareció a Salomón mientras dormía en el mismo Gabaón y le dijo: "Pídeme lo que quieras que te dé". Esta práctica de dormir en un santuario para entrar en relaciones por los sueños con la divinidad, era muy usada en la antigüedad clásica. Así en los **Asclepieia** griegos, o sea, en los templos de Asclepios o Esculapio, el dios de la medicina, los numerosos enfermos que a ellos concurrían, después de haber sido sometidos a diversas prácticas, higiénicas unas, como baños y ayunos, y religiosas otras, como purificaciones y sacrificios, se les sometía a lo que se llamaba **la incubación,** que consistía en hacerlos dormir por la noche en el templo, ya sobre la piel del animal sacrificado, —una cerda o un carnero—, ya en camas colocadas junto a la estatua de Asclepios. "Allí, dice Decharme, en el silencio y en la semi-obscuridad del santuario, donde percibían serpientes arrastrándose por el suelo, y donde creían ver presente el dios junto a ellos, su imaginación no podía menos de ser vivamente impresionada. Durante el sueño, se les aparecía el dios, para indicarles los remedios que

debían curarlos. Al día siguiente, contaban lo que habían visto u oído a los sacerdotes, quienes interpretaban esas visiones y aplicaban el tratamiento ordenado por el dios" (Mythologie, p. 297). En cuanto a que para la Biblia las visiones que se tienen en los sueños, son revelaciones de la divinidad, véase lo que al respecto hemos dicho ya en § 475-488 y 672. Para L.B.A. el sueño "es una forma inferior de revelación"; pero no alcanzamos a comprender el porqué de esa inferioridad, pues desde el momento que quien se presenta a platicar con el creyente es el mismo dios Yahvé, tan importante es que esa comunicación sea hecha mientras se duerme, como cuando se está despierto y acepta el dios el banquete al que se le invita (Gén. 18, *8*).

1315. Yahvé, pues, se le aparece a Salomón en sueño, en el santuario de Gabaón y se pone a conversar con él. El escritor hace hablar a Salomón en un estilo ampuloso, y el discurso que le dirige a Yahvé, lo presenta basando su solicitud en la benevolencia que el dios había tenido para con David, porque éste anduvo en la verdad, en la justicia y en rectitud de corazón, es decir, que la bondad de Yahvé hacia David no era un acto de pura gracia, como después sostendrá el apóstol Pablo, sino la consecuencia del recto proceder del padre de Salomón. En la época en que escribía el redactor de esa visión, se habían olvidado los grandes lunares que había tenido la vida de David (recuérdese p. ej. lo dicho en § 964-5, 1046), y sólo se recordaba su gloria militar: había unificado la nación, la había libertado de sus enemigos seculares y había vencido a éstos extendiendo los dominios de su reino a límites no alcanzados nunca jamás.

1316. Salomón prosigue diciendo que la benevolencia de Yahvé se ha mostrado también en que sea un hijo de David quien lo suceda en el trono; pero, agrega, "*yo solo soy un niño, e ignoro cómo debo conducirme*". Según la traducción de los LXX (Códex Alejandrino), Salomón sólo tenía doce años, cuando sucedió a su padre (MONTET, **Hist. Peuple d'Isr.** p. 85). La Vulgata encarece la poca edad de Salomón cuando el sueño de Ga-

baón, traduciendo en el v. 7: **"Ego autem sum puer párvulus"**, o sea: "mas yo soy un niño pequeñito". Todo esto va mostrando la ficción del relato: la generalidad de los ortodoxos (p. ej. Scío, L.B.A.) confiesan que Salomón tenía entonces unos 20 años, y sabemos, según hemos visto (§ 1294), que al ascender al trono, Salomón ya era un hombre casado, que por lo menos tenía un hijo, Roboam, de un año de edad. Se le pinta aquí a Salomón tan niñito, que no sabe cómo conducirse, o como dice textualmente el original hebreo: *"yo no sé entrar, ni salir"*, frase que traduce así la Vulgata: **"et ignorans egressum et introitum meum"**, que vierte Scío por: "y no sé ni mi salida, ni mi entrada". Nada de esto concuerda con las palabras puestas en boca de David, en su testamento político, pues al ordenarle la muerte del general Joab, le dice: "PROCEDERÁS SEGÚN TU SABIDURÍA, **y no dejarás que desciendan en paz sus canas al sheol"**; y al encargarle que vea la manera de matar a Simeí sin violar el juramento que había hecho de respetarle la vida, le manifiesta: "No permitas que quede impune; HOMBRE SABIO ERES y **sabrás cómo lo has de tratar para que desciendan sus canas ensangrentadas al sheol"** (§ 1301). Aunque estas recomendaciones prueban con toda evidencia que Salomón era considerado ya como un hombre inteligente, antes de subir al trono, sin embargo la ortodoxia no encuentra discrepancia entre uno y otro relato, y así L.B.A. expresa que "las palabras de 7 b, *yo sólo soy un niño e ignoro cómo debo conducirme,* no contradicen las de David, 2, *6-9*, pues, por el contrario, cuanto más sabio se es, más se siente cuanto se carece aún de sabiduría". Por supuesto que esto es una salida ingeniosa para no confesar que el redactor utilizó en la biografía de Salomón, documentos discordantes, como no puede dejar de reconocerlo cualquier espíritu libre de prejuicios.

1317. El piadoso escritor que compuso esta conversación de Salomón con Yahvé, lo pone a aquél en ridículo, haciéndole decir tonterías como estas: *"Tu siervo está en medio de tu pueblo que has escogido,* DE ESTE

ENORME PUEBLO, QUE NO ES POSIBLE CONTAR, NI NUMERAR POR SU MULTITUD", olvidando que poco antes, en los últimos años de David, éste había hecho el censo de Israel, el cual había arrojado la suma de 1.300.000 adultos (§ 1050, 1063). Sólo la ignorancia histórica respecto a los grandes imperios de Babilonia y de Egipto, podía haber hecho al escritor sacerdotal poner en boca de Salomón tales absurdos, que corren parejas con esta frase del crédulo obispo Scío: "SALOMON ERA LLAMADO A SUCEDER AL MAYOR DE LOS REYES QUE SE HABIAN CONOCIDO SOBRE LA TIERRA"!! Asustado, pues, de tener que regir una nación que tendría seis o siete millones de almas (a ser cierto el referido resultado del censo de hombres de armas tomar, que trae II Sam. 24, *9*; aunque en realidad, no debería llegar ni a la tercera parte de aquella cantidad - § 8; 1341[a]), Salomón demanda a Yahvé un corazón inteligente para juzgar al pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo, porque de lo contrario, "¿QUIÉN PODRÁ GOBERNAR ESTE TU PUEBLO TAN GRANDE?" ¿Qué hubiera dicho Salomón entonces si le hubiera tocado regir el imperio romano o uno de los grandes Estados modernos?

1318. Esta petición agradó a Yahvé, llamado aquí **Adonaí,** quien le contesta con otro discursito por el estilo, en el que se admira de que Salomón no le haya pedido entre otras mercedes, **la muerte de sus enemigos.** Pero olvidaba Yahvé que para matar a sus enemigos no necesitaba aquel rey del concurso de su dios, pues él se bastaba y sobraba para ello, según lo demostraron los asesinatos con que inauguró su reinado. Yahvé premia, pues, el desinterés de Salomón y sus deseos de tener un espíritu inteligente para regir a su pueblo, acordándole tal pedido y además riquezas y gloria, a fin de que él fuese superior a todos los reyes habidos hasta entonces, y aún a todos los que hubiera en lo futuro.

1319. La frase final (v. 14) que RD pone en boca de Yahvé nos muestra que ya en la época de ese escritor, David era el rey-tipo, según el cual se juzgaban a los

demás reyes. Además esa condición que se repite y amplía en la segunda aparición divina del cap. 9, *4*, *5*, está puesta expresamente para hacer creer que si Salomón no alcanzó extrema vejez, fué porque más tarde por su tolerancia con las otras divinidades, no había sido completamente consecuente con su dios nacional. Para los antiguos israelitas, la mejor prueba de que se tenía el favor divino, era poseer una numerosa familia y llegar a una avanzada edad. Por eso el premio ofrecido por Yahvé a la fidelidad que le guarde Salomón, es el de prolongarle los días. Nada de recompensas de ultratumba, pues ellas se han de realizar aquí en esta existencia. A despecho de la oculta intención del escritor, hay que deducir que Salomón fué siempre fiel yahvista, pues por lo menos vivió 60 años, período no despreciable para una vida humana, y además, logró reinar durante ocho lustros (11, *42*), largo reinado que no muchos monarcas han conseguido alcanzar.

LOS REVESES GUERREROS DE SALOMON. — 1320. Ya que entre los dones prometidos por aquel dios tan parlanchín, se encontraba la gloria, natural hubiera sido que hubiese ayudado a Salomón en las campañas militares que tuvo que emprender poco después; pero Yahvé, que al igual que los humanos, suele padecer de amnesia, descuidó esa parte de su promesa, de modo que aquel rey israelita sufrió graves reveses que no le permitieron conservar los límites hasta donde había logrado imponerse David. En efecto, este último, entre otras conquistas, había hecho la del reino de Edom, al Sur de Judá, exterminando implacablemente la población masculina del mismo (11, *15*, *16*). De esa matanza lograron escapar un grupo de edomitas, llevando consigo al joven Hadad, de la estirpe real de Edom, y se refugiaron en Egipto, donde fueron bien recibidos por uno de los faraones del Delta (§ 1211). El Faraón allí reinante le dió a aquel príncipe, casa, rentas y tierras, y más tarde lo hizo casar con una cuñada suya, hermana de su esposa la reina Tafnés, la que amamantó al primer hijo que

tuvo la joven pareja. Cuando Hadad supo que había muerto David, y que había sido asesinado el general Joab, jefe del ejército israelita conquistador de Edom, creyó que era el momento oportuno de libertar a su patria, y dirigiéndose a su concuñado le dijo: *"Déjame partir para que vaya a mi país"*. Y Faraón (en vez de el Faraón) le respondió: *"¿Qué te falta a mi lado, para que desees regresar a tu tierra?" Y aquél dijo: "Nada me falta; pero sin embargo, te ruego me dejes ir"* (11, *14-22*).

1321. Después de este relato detallado, en que se nos dan datos tan minuciosos como el de que la reina Tafnés había amamantado a Genubat, el hijo mayor de Hadad, queda de golpe trunca dicha narración, cuando más nos interesaba saber si Hadad tuvo o no éxito en su gestión libertadora, lo que contribuye a comprobarnos el carácter fragmentario de la biografía de Salomón. Sin embargo, por el v. 25, que en seguida estudiaremos, se descubre que Hadad consiguió gran parte de sus objetivos, y se cree que si no la independencia total o parcial, a lo menos obtuvo la autonomía de su país, siendo quizás tributario de Salomón, pues éste disponía del puerto de Eziongeber, junto al de Elat, en el golfo de Akaba. A continuación de ese relato tan bruscamente interrumpido, se refiere la insurrección del arameo Rezón, quien fugitivo después de las derrotas que David había infligido a los reyes de Soba y de Damasco, se había hecho jefe de una banda de aventureros, como David en Siclag, y aprovechó el advenimiento del nuevo rey israelita para tentar otra vez fortuna. Tuvo éxito Rezón en esa campaña, y consiguió establecerse como rey de Damasco, quitando tan importante región a Israel. Y luego agrega el texto bíblico: *"Rezón fué el adversario de Israel durante toda la vida de Salomón, y agravó el mal que hacía Hadad; aborreció a Israel y reinó sobre la Siria"* (11, *23-25*). Como el texto está aquí corrompido y mutilado, Reuss, con ayuda de los LXX traduce así este último versículo: *"Y fué* (Rezón) *el adversario de Israel durante toda la vida de Salomón.........He aquí el mal que hizo Hadad, y él aborreció a Israel y reinó sobre Edom"*. Entiende Reuss, y

parece muy razonable su opinión, que esta última línea era primitivamente el fin del relato precedente tocante a Hadad, que como vimos, quedó trunco. En cuanto al cambio de Siria por **Edom**, juzga aquel exégeta que pudo haberse fácilmente realizado, dada la forma de las letras que en hebreo componen las palabras **Aram** (Siria) y **Edom**, pues la misma variante se halla en Amós 9, *12* y Actos 15, *17*.

1322. De todos modos lo que vale la pena destacar es que esas sublevaciones, tanto la de Hadad, como la de Rezón, ocurrieron al **principio del reinado de Salomón**, cuando ellos supieron que David y su hábil general Joab habían muerto. Sin embargo el redactor deuteronómico, persiguiendo el fin teológico, que ya hemos indicado (§ 1291), alteró conscientemente el orden de los sucesos, exponiendo que cuando Salomón era anciano, sus numerosas mujeres extranjeras lo descarriaron, haciéndole adorar a otros dioses, y que como consecuencia de esta infidelidad, se irritó Yahvé contra Salomón, y fué ese mismo colérico e intolerante dios el que suscitó a este monarca los dos adversarios citados, Hadad y Rezón, y además el efraimita Jeroboam (vs. 4, 9, 14, 23, 26-39). Por este hecho se ve el poco crédito que puede darse a los escritores deuteronómicos o sacerdotales quienes no tuvieron el menor escrúpulo en modificar los acontecimientos para ajustarlos a la tesis preconcebida de que los éxitos de los reyes o los del pueblo estaban subordinados a su fidelidad al dios nacional, transformando así la historia de su país en una especie de catecismo para niños ingenuos. ¡Y pensar que hasta que la crítica independiente hizo oir su voz en el siglo XIX, las narraciones de la Historia Santa pasaban por verdades inconcusas, y que aún continúan enseñándose como tales en los colegios que sostienen los judíos y las distintas iglesias cristianas!

DOS VERSIONES DE UNA PLEGARIA DE SALOMON. — 1323. Para que se vea el valor histórico que se puede conceder a los discursos, plegarias y diálogos de

los personajes bíblicos, transcribimos en seguida de **La Sabiduría de Salomón,** libro divinamente inspirado, según la Iglesia Católica (§ 32, 36) esta página en que su autor reproduce amplificándolas las palabras que Salomón dirigió a Yahve en 1 Rey. 3, 6-9. "8, 21. *Me aproximé al Señor, y le oré diciéndole de todo corazón: 9, 1 Dios de mis padres y Señor de misericordia, que has creado todas las cosas por tu palabra, 2 y que formaste al hombre por tu sabiduría, para que dominase sobre todas tus criaturas, 3 para que gobernase el mundo con santidad y justicia y pronunciase juicio con rectitud de corazón, 4 dame la sabiduría que está sentada junto a ti sobre tus tronos, y no me excluyas del número de tus hijos. 5 Porque soy siervo tuyo, hijo de tu sierva, hombre débil y joven, de mediocre juicio y poco instruido en tus leyes. 6 Porque aunque fuere alguno perfecto entre los hombres, si le falta la sabiduría que de ti viene, por nada será contado. 7 Tú me escogiste por rey de tu pueblo, y por juez de tus hijos e hijas; 8 me dijiste que elevara un templo en tu santo monte, y un altar en la ciudad en que moras, semejante al tabernáculo sagrado, que preparaste desde el principio. 9 Contigo está la Sabiduría, la confidenta de tus obras, la cual estaba presente cuando hiciste el mundo. Ella sabe lo que es agradable a tus ojos y lo que es conforme a tus mandamientos. 10 Envíamela de tus santos cielos, envíamela de tu trono de gloria, para que me asista en mis trabajos, y me revele lo que te es agradable, 11 porque ella todo lo sabe y todo lo comprende, y me guiará en mis obras con prudencia y me guardará con su gloria. 12 Entonces te serán aceptas mis obras, juzgaré a tu pueblo con justicia y ocuparé dignamente el trono de mi padre. 13 ¿Quién puede conocer los designios de Dios y penetrar lo que quiere el Señor? 14 Los razonamientos de los mortales son inciertos y falaces nuestras ideas; 15 el cuerpo corruptible pesa sobre el alma, y su envoltura terrestre oprime el espíritu fértil en pensamientos* (§ 1823), *16 con dificultad adivinamos lo que hay sobre la tierra, y hallamos con trabajo lo que tenemos delante; pero ¿quién hubiera podido descubrir lo que hay en los cielos? 17 ¿Quién podría conocer tu voluntad, si tú no le dieras la Sabiduría y no le*

enviares de lo alto tu santo Espíritu? 18 Así han sido allanados los senderos de los habitantes de la tierra y han aprendido los hombres lo que te es agradable. 19 La Sabiduría es quien los ha salvado desde el principio".

1324. Tal fué la plegaria de Salomón, que éste escribió en griego (!!), según el libro de la Sabiduría reconocido como canónico y sagrado por el Santo Concilio de Trento, y quien así no lo acepte está anatematizado (§32, 37); pero igualmente inspirado por tener a Dios por autor, es el libro de Reyes, en el cual esa plegaria está expresada en forma muy diferente. ¿En qué quedamos, pues, cuál fué la plegaria que le dirigió Salomón a Yahvé durante su sueño de Gabaón, ésta o aquélla? Como el libro de Sabiduría, al fin y al cabo se sabe hoy que fué escrito por un judío de Alejandría (§ 1811-2), en el siglo I (algunos dicen, en la mitad del siglo II), la ortodoxia católica moderna considera auténtica tan sólo la plegaria del libro de Reyes, y así confiesa Desnoyers lo siguiente: "El libro de la Sabiduría ofrece muchos pasajes puestos en boca de Salomón, el mayor sabio del A. T.; pero sábese que **esto es un artificio literario**" (III, p. 13, n. 1). Pero esos mismos artificios literarios se prodigan en todos los libros bíblicos, y han pasado hasta ahora como palabras de Yahvé o de destacados personajes del A. T., cuando en realidad sólo son composiciones literarias de piadosos escritores yahvistas, generalmente exílicos o postexílicos, destinadas a alimentar y fortalecer la fe de sus compatriotas.

CAPITULO IV

La sabiduría de Salomón

LA CÉLEBRE SENTENCIA SALOMÓNICA Y EL CUENTO PERSA DE ZADIG. — 1325. A estar a la promesa de Yahvé (3, *12*, *13*), no habría habido en la historia universal humana, gobernante que pudiera parangonarse con Salomón. La sabiduría de este rey habría sido algo sumamente extraordinario, un don sobrenatural concedido expresamente por la divinidad. Para probárnoslo, el escritor inspirado nos refiere, después del sueño en Gabaón, un proceso dificultoso que Salomón resolvió con toda habilidad. A pesar de que la narración de ese proceso está ligada al relato anterior por la palabra "*entonces*", o por la frase "*en aquel tiempo*", es indudable que aquél, suponiéndolo verídico, no debió ocurrir sino muchos años después que Salomón ocupaba el trono de Israel. Según el texto bíblico dos prostitutas se presentaron delante de Salomón y le expusieron este caso: Ambas vivían completamente solas en la misma casa, y ambas dieron a luz un niño cada una con diferencia de tres días. El niñito últimamente nacido murió asfixiado, porque la madre durante el sueño lo aplastó con su cuerpo. Al darse cuenta de ese incidente, ella se levantó a media noche, le quitó del seno su hijito a la otra, que estaba dormida, y en su lugar le puso el muerto. A la mañana, la del hijo vivo reconoció que le habían suplantado la criatura que tenía junto a sí, y reclamó inútil-

mente su hijo, que la otra sostenía era el suyo propio. Oída la querella, Salomón manda que partan con una espada al niño vivo y le den una mitad de él a cada una de las postulantes. Acepta la solución la falsa madre, y en cambio, protesta la verdadera, manifestando que antes de muerto, prefiere verlo en manos de la otra mujer. Entonces Salomón hizo dar el niño a la que se negaba a que lo mataran, reconociendo en ella a la verdadera madre (3, *16-28*).

1326. Tal es el célebre juicio de Salomón, de fama mundial, que si bien se examina revela sólo una gran perspicacia, muy común en reyes o magistrados orientales, y que a menudo se halla también en igual grado, en muchos de nuestros jueces modernos. Hacen dudar de la veracidad del suceso motivo del juicio salomónico, algunos pormenores propios de las tradiciones populares, como, p. ej., la circunstancia de que vivieran solas las dos mujeres en la misma casa, sin que absolutamente nadie, durante tres días, hubiera visto las criaturas que allí habían nacido. Contribuye a confirmar que se trata de un tema de folklore internacional, el hecho de que anécdotas muy semejantes circulaban en India, China, Arabia y Roma, pues entre los antiguos pueblos del Asia, era cosa corriente el inventar casos difíciles para demostrar la sagacidad o habilidad de determinados personajes en resolverlos.

1327. En prueba de ello recordaremos el siguiente cuento persa, que quizás no todos los lectores conozcan. Un sabio llamado Zadig, paseando por un bosquecillo, vió que se dirigían a él, un paje de la reina acompañado por muchos oficiales que demostraban la mayor inquietud, corriendo de un lado para otro como personas que buscaban algún precioso objeto perdido. Preguntóle el paje si no había visto el perro de la reina, y Zadig respondió: "Es un perrito faldero, que cojea de la pata delantera izquierda y tiene orejas muy largas". "¿Entonces lo habéis visto?" dijo el paje. "No, replicó Zadig, no sólo no lo he visto nunca, sino que además ignoraba que la reina tuviera semejante perro". En ese momento, llega-

ron corriendo el montero mayor del rey y otros oficiales, que andaban en busca del más hermoso caballo real que se le había escapado a un palafrenero. El montero mayor le preguntó a Zadig si no había visto el caballo del rey, y Zadig respondió: "Es un caballo que galopa muy bien; mide cinco pies de alto, tiene pezuñas pequeñas, cola de tres pies y medio, herraduras de plata y las anteojeras del freno son de oro". "¿Qué dirección ha seguido?" le preguntó el montero. "No lo he visto, replicó Zadig, ni he oído nunca hablar de ese animal". Al montero y al paje no les cupo duda que Zadig había robado el caballo del rey y el perrito de la reina, por lo cual lo hicieron conducir ante la asamblea del gran Desterham, la que lo condenó a prisión perpetua. Apenas habían dictado los jueces este fallo, cuando aparecieron los animales extraviados. Los jueces se vieron obligados a reformar su sentencia; pero condenaron a Zadig a pagar 400 onzas de oro por haber dicho que no había visto lo que en realidad había visto. Luego de satisfecha la multa, le fué permitido a Zadig hacer su defensa, y entonces dijo: "Os aseguro que nunca he visto ni el perro de la reina ni el caballo del rey. He aquí lo que me ocurrió: Paseando por el bosquecillo donde encontré a estos señores, ví en la arena las huellas de un animal, que fácilmente conocí eran las de un perrito. A los costados de ambas patas delanteras se veía rozada la superficie de la arena, rozamiento que atribuí a orejas muy largas del mismo animal; y por último como la huella de la pata delantera izquierda era menos profunda que las otras tres, supuse que el perro cojeaba de aquella pata. En cuanto al caballo, recorriendo yo uno de los senderos del bosquecillo, vi en el suelo las señales de las herraduras de un caballo, señales todas a igual distancia, que me hicieron comprender que el caballo ese galopaba muy bien. Algo más adelante, donde se estrechaba el sendero al punto de no tener sino siete pies de ancho, noté que el polvo de los árboles había sido quitado alternativamente de ambos lados, como a tres pies y medio de la mitad de la senda, por lo que me di cuenta que el caballo tenía una cola

de ese largo, que iba sacudiendo a ambos lados y con ella barría el polvo de los árboles. Más lejos vi ciertas ramas a cinco pies del suelo, que tenían unos pelos de caballo, lo que me reveló que esa era la altura del animal. Reconocí después en una piedra de toque, que el bocado del freno debería ser de oro, pues había sido restregado en ella; y finalmente por las huellas dejadas por las herraduras en piedras de otra clase, comprendí que dichas herraduras eran de plata". Como se ve la sabiduría de Zadig no era inferior a la de Salomón, aún cuando en la de aquél no había intervenido para nada Yahvé. (1)

LA VISITA DE LA REINA DE SABA. — 1328. Relacionado con el carácter legendario de la habilidad de Salomón para descifrar enigmas o resolver cuestiones intrincadas, está el episodio de la visita que a este monarca hizo la reina de Saba o de Sabá, que el libro de I Reyes, nos describe así: 10, *1 Habiendo oído la reina de Sabá la fama de Salomón y la gloria de Yahvé vino a probar a Salomón con enigmas. 2 Llegó a Jerusalem con un gran séquito, y con camellos cargados de drogas odoríferas, muchí-*

---

(1) Edmundo Fleg, en el Prólogo de su obra "**Salomón**", recuerda que junto al Salomón **bíblico** y al **histórico**, hay otro Salomón **legendario**, pues ningún personaje ha intrigado más la fantasía popular que la de este rey de Israel. Si toca, dice Fleg, a los eruditos el recoger, clasificar y comentar esos temas folklóricos, yo, como poeta, los interpreto a mi manera, renovándolos en su forma o en su espíritu, como lo hicieron mis predecesores; y así, agrega: "a sus cuentos, yo he añadido algunos de mi cosecha, para prolongar mejor hasta nuestros días, el trabajo de la imaginación de ellos, del cual se ha nutrido la mía. Verdaderamente nada me parece menos arbitrario, porque toda leyenda trasmitiéndose de una a otra época, vuelve a crearse perpetuamente". En el citado libro de Fleg, encontrará el curioso lector, casos tan difíciles como el referido de las prostitutas, que recogió el autor del libro de Reyes, resueltos por la imaginación popular o la del poeta, con la misma sagacidad revelada por el Salomón bíblico y el Zadig del cuento persa.

simo oro y piedras preciosas; se presentó al rey Salomón y le propuso todo lo que tenía en su corazón. 3 Y le respondió Salomón a todas sus preguntas: ninguna fue obscura para él, y a todas supo encontrarles solución. 4 Viendo, pues, la reina de Sabá toda la sabiduría de Salomón, y la casa que había edificado, 5 y los manjares de su mesa, y las habitaciones de sus criados y de sus oficiales, y sus trajes, y sus coperos, y los holocaustos que ofrecía en la casa de Yahvé, estaba como fuera de sí. 6 Y dijo al rey: "¡Verdaderas son las cosas que yo había oído en mi tierra, tocante a tus pláticas y a tu sabiduría!; 7 pero no daba crédito a lo que me contaban, hasta que yo misma he venido y lo he visto por mis ojos, y he comprobado que no me habían dicho ni siquiera la mitad, pues exceden tu sabiduría y tu magnificencia a lo que por la fama había oído. 8 ¡Dichosas tus gentes y dichosos tus siervos que están siempre delante de ti, y oyen tu sabiduría! 9 ¡Bendito sea Yahvé, tu dios, que se ha complacido en ponerte sobre el trono de Israel! Porque Yahvé siempre amó a Israel, es que te ha establecido rey para que gobiernes con equidad y justicia. 10 Y ella dió al rey 120 talentos de oro (unas 5 ½ toneladas de oro, § 1105), *y una enorme cantidad de especias aromáticas y de piedras preciosas: nunca más se trajeron tantas especias aromáticas como las que le dió la reina de Sabá al rey Salomón. 13 Y el rey Salomón dió a la reina de Sabá todo cuanto ella quiso y cuanto le pidió, sin contar los regalos que le hizo con munificencia real. Después ella regresó y se volvió a su país con su séquito.*

1329. Con respecto al relato bíblico de la famosa visita de la reina de Sabá a Salomón, conviene recordar que había en la antigüedad dos regiones que llevaban el nombre de Sabá o Sebá, una al S.O. de la península arábiga, en el Yemen actual a orillas del Mar Rojo; y otra en Abisinia. De los habitantes de Sebá o Shebá en Arabia, llamados sabeos, unos se habían establecido al Norte de esa península, y otros habían emigrado a Etiopía, donde modificaron el nombre de Sebá, cambiándolo en Sabá. Los sabeos, que tenían por capital a Marib, eran un pueblo comerciante, cuyas caravanas iban hasta Palestina, Fenicia y Siria, trasportando no sólo especias aro-

máticas, provenientes de su país, sino también mercancías venidas por mar desde la India. De regreso traían animales y esclavos israelitas (Joel, 3, *8*), ya comprados, ya arrebatados por sorpresa en sus expediciones depredatorias (Job. 1, *15*). Adoraban los astros, principalmente el sol representado por la diosa **Schams** (recuérdese el dios babilónico **Shamash**, § 80), madre de **Aschtar** (o **Istar**), el planeta Venus. Probablemente en el reino suntuoso de Salomón fueron más frecuentes las caravanas sabeas a Palestina, y de ahí debe haber nacido la leyenda de la visita de la reina de Sabá a Salomón, que, como hemos visto, se nos refiere con los caracteres de un cuento de las "Mil y Una Noches".

1330. Según la tradición árabe, la citada reina se llamaba **Balkis**, mientras que según la tradición abisinia su nombre era **Maqueda**, y ella habría tenido de Salomón un hijo, leyenda esta última probablemente basada en lo aseverado en el v. 13, de que *"el rey Salomón dió a la reina de Sabá todo cuanto ella quiso y cuanto le pidió"*. Ese hijo, que fué Menelik I, lo educó Salomón en Jerusalem, hasta que tuvo 19 años, edad en que regresó a Etiopía con un grupo de judíos, llevando consigo el Arca de la Alianza (§ 198 n.).

1331. La visita de la reina de Sabá fué provocada, según el texto bíblico, por el renombre de la sabiduría de Salomón, que tanta gloria arrojaba sobre el dios Yahvé que se la había concedido; y emprendió ella ese viaje no sólo por mera curiosidad, sino también para proponerle enigmas (recuérdese el que Sansón propuso a los invitados a sus bodas, § 514), y no cuestiones religiosas o escrúpulos de conciencia, como lo ha supuesto la tradición judía. En Abisinia circula otra versión tocante al objeto de ese viaje: Salomón, dicen, era un **hakim**, esto es, un hombre instruído en la ciencia de curar, y la reina de Sabá fué a verlo para que la curara de una dislocación del pie derecho, por lo que le llevó numerosos y ricos presentes.

1332. Salomón, según refiere el autor inspirado, supo responder a todas las preguntas que le dirigió la reina

de Sabá, y solucionar todos los enigmas y problemas que ella le propuso, y esto unido a la magnificencia del palacio de Salomón, a la profusión de manjares de su mesa, a la organización de su corte y al fausto y solemnidad de las ceremonias religiosas que se practicaban en el templo de Jerusalem, le causaron a ella la más profunda admiración, *"estaba como fuera de sí"*, dice el texto sagrado. El autor del relato aprovecha la oportunidad para poner en boca de la reina, no sólo frases admirativas para Salomón, sino para el dios nacional, al punto que parece fuera ella una fiel creyente en Yahvé. Autores ortodoxos, como los de L.B.A. manifiestan, sin embargo, que este homenaje no autoriza a pensar que ella se hubiera convertido a la religión de Israel.

1333. La leyenda extrema la nota cuando se refiere a algo tocante al rey Salomón. Así nos expresa que la reina de Sabá le regaló a éste más de cinco toneladas y media de oro (120 talentos), grandísima cantidad de piedras preciosas y tal abundancia de especias aromáticas, como nunca más se llevaron a Israel. Todo esto nos recuerda las cifras fabulosas empleadas por los escritores sacerdotales de baja época (§ 1105-9), y que no estamos, por lo tanto, dentro del terreno de la verdad histórica. Jesús, sin embargo, como todos los de su generación y como todos los de su pueblo aún, creyó en la realidad de esa visita real, —lo que no habla mucho, que digamos, de su infalibilidad,— y la menciona en una plática con los escribas y fariseos diciendo que *"la reina del Austro* (o del Sur) *se levantará, el día del juicio, con esta generación, y la condenará; porque ella vino desde las extremidades de la Tierra para oir la sabiduría de Salomón; y he aquí uno mayor que Salomón en este lugar"* (Mat. 12, 42). El autor ortodoxo evangélico Westphal, en su reciente **Dictionnaire** escribe al respecto, lo siguiente: "El relato de la visita a Salomón, en su forma actual, pertenece a las amplificaciones admirativas de la posteridad, que no quería conservar de ese reino, sino un deslumbrador recuerdo de gloria. Su fundamento histórico habrá sido algún convenio económico o tratado comercial entre el rey de Israel

y la soberana de una opulenta y remota comarca, ya más o menos fabulosa para la imaginación popular. Lisonjeaba este episodio la vanidad nacional; venía a ser como una anticipación de las profecías que debían anunciar la reunión de los pueblos paganos en Jerusalem, para la gloria de Yahvé".

ADMIRACION UNIVERSAL POR SALOMON. — 1334. La reina de Sabá no fué la única persona de importancia que visitó a Salomón, pues según el autor sagrado *"venían de todos los pueblos para oír la sabiduría de Salomón, y de parte de todos los reyes de la tierra, a los cuales llegaba la fama de su sabiduría"* (4, *34*). Otra tradición recogida por el redactor del libro de Reyes, encarece aún la cantidad y la regularidad de esas visitas de personalidades de gran fortuna, cuyos dones constituían una especie de tributo con el que contaba anualmente el monarca israelita, pues nos cuenta que *"todo el mundo trataba de ver al rey Salomón, para oir la sabiduría que Dios había puesto en su corazón. Y cada uno le llevaba, año tras año, sus presentes, vasos de plata y vasos de oro, vestidos, armas, especias aromáticas, caballos y mulos"* (10, *24*, *25*). La fantasía de los que forjaron esas leyendas, como se ve, era ilimitada, pues se pretende que todos los príncipes de la tierra voluntariamente vinieron a ser tributarios de Salomón, quien gracias a esos presentes y a sus empresas comerciales debería haber nadado en la abundancia. Sin embargo, del mismo libro inspirado se desprende que la realidad fué muy distinta de la de este cuadro fastasmagórico, pues Salomón tuvo que emplear su incomparable sabiduría en arbitrar recursos, —de los que siempre andaba escaso,— a fin de subvenir a sus cuantiosos gastos. Recuérdese lo que hemos dicho al respecto en el Nº 5º de § 1109.

1335. El autor sagrado no se cansa de ponderar el don sobrenatural que Yahvé le concedió en Gabaón al sucesor de David, pues repite que *"Dios dió a Salomón sabiduría, inteligencia extremadamente grande y un espíritu tan vasto como la arena que está a orillas del mar.*

De modo que la sabiduría de Salomón superaba a la sabiduría de todos los orientales y a la de todos los egipcios. Era en fin el más sabio de todos los hombres: más que Etán el ezrahita, más que Hemán, Calcol y Darda, hijos de Mahol; y divulgóse su fama en todas las naciones de alrededor" (4, *29-31*). Comentando este pasaje, escribe Reuss: "Se representa aquí la sabiduría como una cantidad que se cuenta o se mide. Si hablamos del talento de un hombre, no lo apreciamos con una medida de capacidad. Indudablemente el autor ha tenido en vista algo distinto a la sagacidad judicial, a saber, la erudición, los conocimientos positivos, quizás también la filosofía práctica y pedagógica, que era el fuerte de la casta sacerdotal egipcia. Los árabes y babilonios eran afamados por su saber en matemáticas y astrología. Tanto unos como otros descollaban también por su sabiduría propiamente dicha, la prudencia en la dirección de los negocios, el conocimiento de los hombres; y todo esto, con la gravedad de las formas y la discreción silenciosa en las relaciones sociales, distingue aún hoy a aquellos que el Oriente considera como sus sabios". Pero si el autor al expresarse como lo hace en I Rey. 4, *29-31*, entendió atribuir a Salomón todo el saber que menciona Reuss, lo cierto es que de todo lo que hemos visto hasta ahora de la biografía de aquel rey, resulta que su sabiduría tan ponderada se limitaba a habilidad para resolver enigmas o sagacidad para solucionar difíciles cuestiones judiciales.

LOS ENIGMAS ORIENTALES. — 1336. Los reyes orientales de aquella época tenían la costumbre de enviarse unos a otros, enigmas o problemas complicados, para resolver. El que no acertaba con la solución, debía por ello pagar al otro una fuerte suma. Cuenta Josefo que Salomón y su amigo Hiram se proponían esa clase de enigmas, teniendo el vencido que pagar al vencedor el precio de la apuesta. Pero así como el historiógrafo hebreo de Salomón pone por los cuernos de la Luna la sabiduría de este monarca, los escritores de Tiro, no queriendo ser menos, afirman que aunque Hiram, al princi-

pio, fué vencido por Salomón en esa clase de torneos de ingenio, después, ayudado por un sabio tirio, Abd-Hammón, encontró la solución de los problemas propuestos por Salomón y a su vez, le propuso otros, que éste no logró resolver (DESNOYERS, III, 39). El gusto por esa clase de enigmas persistió hasta varios siglos después del destierro; así en el cap. 30 del libro de Proverbios encontramos algunos con su solución respectiva, como se ve por estos ejemplos:

Enigma: *Tres cosas alborotan la tierra,*
Y cuatro hay que ella no puede sufrir. (1)
Solución: *Un esclavo cuando llega a ser rey,*
Un necio cuando se harta de pan,
Una mujer desdeñada cuando consigue casarse,
Y una sirvienta cuando suplanta a su señora.

Enigma: *Cuatro animales hay, entre los más pequeños de la (tierra,*
Que son los más sabios de los sabios.
Solución: *Las hormigas, pueblo sin fuerza,*
Que juntan en verano sus provisiones;
Los hyraxs (especie de marmotas), *pueblo sin vigor,*
Que en las rocas hacen sus viviendas;
Las langostas que carecen de rey,
Y todo su ejército avanza en buen orden;
El lagarto, que se agarra con la mano
Y penetra en los palacios de los reyes.

Enigma: *Tres cosas hay de aire hermoso,*
Y cuatro de soberbio andar
Solución: *El león, el más bravo de los animales que ante nadie (retrocede;*
El caballo de guerra bien enjaezado, o el macho (cabrío,
Y el rey a la cabeza de sus tropas (vs.21-31).

---

(1) Ejemplo de midda o proverbio numérico (§ 1554).

No citamos aquí otros proverbios - enigmas del mismo capítulo, por su crudo realismo; aunque hablaremos de ellos al tratar de las Palabras de Agur; pero los que anteceden, bastan para hacernos comprender que, a pesar de su gravedad, Yahvé o el Espíritu Santo que inspiró a los autores de los libros bíblicos, sabe tener también, a veces, sus ratos de buen humor.

LA FAMA PÓSTUMA DE SALOMÓN. — 1337. La fama de la extraordinaria sabiduría de Salomón se fué extendiendo con el transcurso del tiempo, hasta el punto de que la tradición judía le atribuyó la paternidad de numerosas obras literarias, —cuatro de las cuales estudiaremos detenidamente más adelante,— y de dos de los salmos de nuestro Salterio (el 72 y el 127; § 1441-4). Pero no ha parado ahí la obra de la leyenda, pues posteriormente, y sobre todo en la Edad Media, se conceptuó a ese monarca como el padre de la magia y de todas las ciencias ocultas, y en la leyenda árabe, Salomón es el gran Solimán, el maravilloso jefe de los genios, el creador de los hechos más sobrenaturales, y su sello, que causa prodigios, aún se acuña en las monedas marroquíes (MONTET, **Hist. Peup. Isr.**, 88). Al respecto, el profesor J. P. Valetón escribe, en el **Manual** de Chantepie de la Saussaye lo siguiente: "Las tradiciones sobre la inmensa riqueza y la sabiduría de Salomón han podido ser embellecidas por las generaciones posteriores, decepcionadas, que con sentimiento se acordaban de un gran pasado; pero no es menos cierto que la época de Salomón marcó el apogeo de la nacionalidad israelita. El interés de este período para la religión, reside sobre todo en que hubo entonces un Estado yahvista que en todos conceptos podía rivalizar con sus vecinos, y aún superar a la mayor parte de ellos. A la vista de los pueblos, Yahvé se había manifestado no sólo como el dios poderoso, sino también como el dios benevolente que colmaba de prosperidad, de poder y de gloria a su pueblo. La concepción de Salomón, padre de la sabiduría está igualmente en estrecha correlación con estas ideas" (p. 210).

CAPITULO V

La política de Salomón

LA SABIDURÍA POLÍTICA DE SALOMÓN.—1338 Hasta aquí la sabiduría salomónica no se nos ha presentado sino en su faz de sagacidad poco vulgar; veamos ahora cómo aplicó ese don divino que recibió en Gabaón, a su política interna, es decir, al arte de gobernar a Israel, ya que, según el texto sagrado, la sabiduría demandada a Yahvé por Salomón fué para *"poder gobernar este pueblo tan grande"* (3, 9^b). Consideremos, pues, primero, cómo se comportó con la antigua población indígena del país, y luego, su conducta para con sus propios compatriotas.

1º **Los cananeos.** — 1339. Sabemos que cuando los israelitas entraron en Canáan, no pudieron exterminar a los antiguos pobladores, y mantuvieron con ellos relaciones comerciales y amistosas, hasta el punto de ser frecuentes los matrimonios entre vencedores y vencidos (§ 421). Los israelitas fueron paulatinamente aumentando en número y en poderío político, hasta que Saúl y David conquistaron las pocas ciudades cananeas que aún quedaban independientes. Los cananeos no fusionados con los israelitas eran libres, y en calidad de **ger**, o sea, de extranjeros radicados en Israel, estaban diseminados en todo el país donde vivían del producto de su trabajo. Pero sube al trono Salomón, y en cuanto proyecta sus grandes

construcciones, lo primero que hace es esclavizar a toda aquella población indígena, sometiéndola a rudos trabajos forzados. "*Toda la población sobreviviente de los amorreos, de los heteos, de los perezeos, de los heveos y de los jebuseos, todo lo que no era de raza israelita, y sus descendientes que habían quedado en el país después de ellos y a quienes los hijos de Israel no habían podido exterminar, Salomón los empleó como siervos de corvea, y aun lo son ellos hasta el día de hoy*" (I Rey. 9, *20,21*). "*Y Salomón hizo contar todos los varones extranjeros que había en el país de Israel, después del censo que había hecho David su padre, y se hallaron 153.600. Y separó de ellos 70.000 para que llevasen en hombros las cargas, 80.000 para que labraran piedras en las montañas, y 3.600 sobrestantes* (1) *para hacer trabajar a la gente*" (II Crón. 2, *17*, *18*; I Rey. 5, *15-17*). "*Y las corveas que impuso el rey Salomón fueron para edificar la casa de Yahvé, su propia casa, la fortaleza de Millo y las murallas de Jerusalem, así como las de Hazor, Meguido y Gezer*" (I Rey. 9, *15*). Los pobres cananeos no estuvieron sólo sometidos a tan pesados trabajos durante el reinado de Salomón, sino que continuaron así posteriormente, pues el autor del libro de Reyes, escribiendo varios siglos más tarde, dice que en su época, "*hasta el día de hoy*", aún seguían siendo siervos de corvea, condición muy semejante a la de los esclavos. Sus descendientes, en la restauración, se llamaban "*hijos de los siervos de Salomón*" (Esd. 2, *55*, *58*; Neh. 7, *57*, *60*; 11, *3*) confundiéndose a veces con los netineos, descendientes de los cautivos de guerra, que habían llegado a ser esclavos del templo (Esd. 2, *43-54*; Neh. 7, *46-56*). "Con Salomón, escribe el abate Desnoyers, los últimos cananeos independientes desaparecen; pierden su libertad, su influencia, quizás sus bienes, y no son sino una especie de ilotas explotados y menospreciados" (III, 31). Indudablemente que aquellos infelices cananeos no debieron haber quedado muy encantados con la sabiduría

(1) 3.300 sobrestantes, según I Reyes, 5, 16.

que Yahvé infundió a Salomón, o, por lo menos, no deben haber creído mucho en ella.

2º **Los israelitas.** — 1340. Según uno de los documentos utilizado por el autor del libro de Reyes, si Salomón esclavizó a los cananeos, en cambio no *"empleó como esclavos a ninguno de los hijos de Israel, sino que éstos eran sus hombres de guerra, sus oficiales, sus jefes, sus capitanes y los comandantes de sus carros y de su caballería"* (I Rey. 9, *22*). Sin embargo otra parte del mismo libro afirma lo contrario, pues dice: *"E hizo el rey Salomón entre todos los israelitas, un reclutamiento de 30.000 hombres de corvea, de los cuales enviaba al Líbano 10.000 cada mes, por turno; un mes estaban en el Líbano y dos meses en sus casas; y Adoniram era el jefe de la leva o de los hombres de corvea"* (I Rey. 5, *13,14*). Se ve, pues, por lo que antecede, que bajo el gobierno de Salomón, los israelitas no fueron mucho más felices que los cananeos, pues si a éstos se les sometió a servidumbre permanente, una buena parte de aquéllos también estuvieron sometidos al duro régimen de las corveas, aunque sólo temporariamente. No estaban, pues, mucho los israelitas *"bajo su parra y bajo su higuera'* (I Rey. 4, *25*), como se les describe, para pintar la seguridad y por ende la felicidad de que gozaban los súbditos de Salomón. Éste obraba como los déspotas orientales, que no se preocupaban del material "hombre", cuando en su vanagloria trataban de construir grandes monumentos con los cuales querían asombrar a sus contemporáneos y legar su nombre a la posteridad. Insensibles esos monarcas absolutos a las miserias y a los dolores de sus súbditos, los trataban como bestias de carga, importándoles poco que sucumbieran, pues nunca faltaba nuevo elemento para reponer los claros de los muertos. Observa con razón Desnoyers, que Salomón no titubeó en imponer a los habitantes de Israel una organización rígida que los torturaba como con grillos de hierro. "Ya no se le encontraba tan majestuoso como al principio; pronto comenzaron a hallarlo duro y despótico. Se sentían refrenados por su vigorosa mano, obligados a ir adonde quería, esclavizados por él en una

ruda y humillante labor, que nunca hubieran realizado voluntariamente" (III, 32).

3º **Nueva subdivisión administrativa y los impuestos de Salomón. —** 1341. Además de las referidas corveas, Salomón recargó de pesados impuestos a la nación, para subvenir a los exagerados gastos que le exigían su numeroso harem, sus grandes construcciones, el ejército permanente que había creado y el lujo de que hacía ostentación. Había dividido la nación en doce provincias, a cuyo frente colocó un intendente o gobernador, cada uno de los cuales, durante un mes en el año, debía proveer de alimento a la corte, y de forraje a los caballos reales. Ahora bien, *"la provisión para la mesa de Salomón era cada día de 30 coros de flor de harina y 60 coros de harina* (o sea, más de 350 hectolitros diarios de harina, § 1103 n); *10 bueyes cebados y 20 bueyes procedentes de los pastoreos, y 100 ovejas, sin contar los corzos, gacelas y ciervos y las aves engordadas"* (I Rey. 4, *22*). Se sostiene que estas cifras no eran exageradas, porque con esas provisiones debía vivir la casa real, que comprendía un numeroso harem, con los hijos y esclavos, el cuerpo de guardias, los ministros, altos funcionarios, oficiales de servicio, las familias de todos ellos y huéspedes infaltables en Oriente. Además de esto los gobernadores debían también proveer, cada uno de ellos mensualmente, de cebada y paja para los 8.000 caballos que como mínimo tenía Salomón (I Rey. 4, *26-28*). (1) De esos pesados impuestos estaba excluída

---

(1) Los textos bíblicos no están de acuerdo respecto al número de caballos que tenía Salomón. En I Rey. 4 26, se dice que **Salomón tenía 40.000 pesebres de caballos para sus carros, y 12.000 caballos de montar"**; según I Rey, **10**, 26 y II Crón. **1**, 14, Salomón contaba sólo con 1.400 carros y 12.000 jinetes; y según II Crón. **9**, 25, Salomón tenía 4.000 pesebres para sus caballos y carros, y 12.000 jinetes. Desnoyers que ha estudiado detenidamente estos datos discordantes, llega a estas conclusiones:

1º El texto de I Rey. **4**, 26 está equivocado; debe decir, como en II Crón. **9**, 25, 4.000 pesebres, que corresponden a

la tribu real de Judá, lo que contribuyó a provocar la animosidad de las otras tribus contra ésta privilegiada, e indudablemente favoreció más tarde el espíritu de secesión de ellas. Salomón tuvo también que pagar anualmente durante tres años al rey de Tiro, Hiram, por las maderas de cedro y de abeto de que éste lo proveía para sus construcciones, lo siguiente: 20.000 coros de trigo y 20 coros de aceite virgen (I Rey. 5, *11*), fuera de lo que abonó a los obreros fenicios por labrar aquella madera: *"20.000 coros de trigo limpio, 20.000 coros de cebada, 20.000 batos de vino y 20.000 batos de aceite"* (II Crón. 2, *10*; § 1103-4). Todas estas prestaciones constituían gravosas, insoportables contribuciones, que el pueblo apenas podía soportar. Por eso los israelitas, no conformes con aquella sabiduría que Yahvé había inspirado a Salomón para gobernar a su pueblo, se congregaron a la muerte de este monarca y *"hablaron a Roboam* (su sucesor) *diciendo: Tu padre hizo muy pesado nuestro yugo; ahora, pues, aligera tú esta dura servidumbre y el pesado yugo que nos impuso, y nosotros te serviremos"* (I Rey, 12, *3*, *4*).

1341ª. En I Rey. 10, *14*, *15* se nos dan a conocer los recursos financieros de Salomón. Ese texto dice así: *"El peso de oro que Salomón recibía anualmente era de 666 talentos de oro* (28.000 a 30.000 Kgs. que represen-

---

8.000 caballos, pues la palabra hebrea urewoth o ureyoth, allí empleada, que se traduce por "pesebre", equivale a una "yunta o tiro de caballos".

2º En aquella época, los hebreos no montaban aún a caballo. Como la palabra hebrea parash es susceptible de dos interpretaciones, la de "caballo de montar" y la de "hombre de caballo", o, en este caso, de carretero, los 12.000 parashim de I Rey 4, 26, en vez de "12.000 caballos de montar" deben traducirse por "12.000 carreteros". (La Versión Sinodal traduce aquí: doce mil jinetes).

3º En resumen, Salomón habría tenido, 4.000 carros de guerra, 8.000 caballos, y 12.000 hombres para los carros, pues cada uno de éstos llevaba 3 hombres (III, 23, nota 2).

tarían hoy unos veinte millones de dólares), *además de lo que percibía de los mercaderes y del tráfico de los negociantes, y de todos los reyes de Arabia y de los gobernadores del país''* (1). Estos datos parecen provenir de una fuente verídica. Ahora bien, aunque en los 666 talentos de oro anuales que entraban en el tesoro real por concepto de contribuciones, estuvieran incluídas las rentas que pudiesen producir los dominios dejados por David (a ser ciertos los datos de I Crón. 27, *26-31*), aun asimismo dada la pequeñez del territorio de Palestina, mucha parte de él, improductivo por ser árido y montañoso, y dada la corta población allí existente, que, según Reuss, a lo sumo alcanzaría a unos dos millones y medio de almas, resulta abrumadora la carga fiscal que pesaba sobre los súbditos de Salomón. En cuanto a lo que éste "percibía de los mercaderes y del tráfico de los negociantes", se cree que se refiera a un derecho de tránsito que se obligaba a pagar a las caravanas que atravesaban el territorio de Israel, y al impuesto que debían abonar los buhoneros o comerciantes extranjeros que recorrían el país, haciendo el comercio al menudeo (Neh. 13, *16*; Prov. 31, *24*; § 1677). Lo percibido de "los reyes de Arabia", debe referirse a los tributos impuestos por David a los reyezuelos vecinos que habitaban en el desierto arábigo, los que menciona Jeremías en 25, *24*. En lo tocante a lo obtenido de los gobernadores del país, véase lo dicho en el parágrafo precedente. Comentando todos estos datos relativos a la política financiera salomónica, escribe Reuss: "La simple enumeración de los diversos recursos muestra que el genio fiscal, aunque de reciente data, se había desarrollado rápidamente para desgracia del país, y que la sabiduría de Salomón se caracterizaba una vez más como habilidad rica en expedientes. Por lo demás, el vocablo **pashá** (gobernador) sólo se encuentra en la literatura posterior al destierro, y prueba que este dato no fué tomado lite-

---

(1) Pratt altera el original, poniendo al fin del v. **15**: "**y de los gobernadores de los países vecinos**".

ralmente de fuente antigua. Al aludido vocablo y sus derivados se les ha encontrado en monumentos asirios".

1341[b]. Si no se lució Salomón en la administración de Israel, hasta el punto que se hizo odioso a todos sus súbditos (I Rey. 12, *3*, *4*), tampoco fué muy feliz en su política externa, pues además de sus campañas desgraciadas contra los arameos y los edomitas (§ 1320-2), tuvo que enagenar parte del territorio nacional a favor del rey de Tiro (§ 1109, Nº 5; 1290[a]), y admitir en otra parte del mismo territorio la intervención del rey de Egipto, quien conquistó la plaza fuerte de Gezer, (1) situada a unos 35 Kms. al Oeste de Jerusalem, plaza que le aportó en dote la hija de ese faraón cuando con ella contrajo matrimonio (I Rey 9, *16*). No es extraño, pues, que a un ortodoxo católico como Desnoyers, le merezcan esos hechos este comentario: "En toda su política exterior, deja percibir Salomón una debilidad o inhabilidad que dañan su memoria como rey. Constituyen una sombra que empaña el brillante cuadro de su fausto y de su grandeza" (III, p. 66). Sin embargo, debemos de reconocer que Salomón tuvo el gran mérito de poner a su pueblo en relación con las naciones vecinas, sacándolo del aislamiento en que yacía, y en que después pretendió mantenerlo el partido yahvista, por motivos religiosos (§ 1911).

---

(1) Digno es de notarse que Gezer, lo mismo que Taanak y Yibleam, que figuran como ciudades levíticas (§ 287) en Josué 21, 21, 25, continuaban siendo cananeas al comienzo de la monarquía de Israel.

CAPITULO VI

Salomón, las mujeres y la tolerancia religiosa

EL HAREM SALOMÓNICO. — 1342. Si Salomón era el hijo predilecto de Yahvé, y si éste le concedió una especial sabiduría para que fuese un modelo de monarcas, sería lógico esperar que le hubiera aconsejado, en alguna de las varias conversaciones que sostuvo con él, que practicara la monogamia. Pero parece que Yahvé descuidó siempre este tópico de moral familiar, y sólo después de Jesús, se le ocurrió que el hombre no debía tener a la vez sino una sola esposa. Así, pues, a este respecto, se cumplió la predicción de Yahvé cuando le dijo a Salomón: *"No habrá habido otro como tú antes de ti, ni después de ti se levantará quien te iguale"*, pues realmente Salomón en materia matrimonial es un caso único en la historia: *"Y tuvo 700 mujeres, princesas y 300 concubinas"* (I Rey. 11, *3*). Sin embargo, en otro libro bíblico, se nos dan al respecto cifras distintas, tomadas quizás de un documento más antiguo. En efecto, en el Cantar de los Cantares se lee, refiriéndose al harem de Salomón: *"Sesenta son las reinas y ochenta las concubinas, y las doncellas son sin número"* (6, *8*). Estas doncellas parece que fueron sirvientas. Las mujeres del serrallo salomónico

eran, pues, de dos clases: **princesas**, mujeres legítimas o de condición libre, y **concubinas**, o sea, jóvenes compradas como esclavas, y subordinadas a las anteriores en calidad de personas de la servidumbre. La mayor parte de estas mujeres eran de los países vecinos: moabitas, ammonitas, (1) edomitas, sidonias o fenicias, hititas, etc., y su culto se celebraba en el mismo harem, porque, como dice Reuss, en la antigüedad, las mujeres tenían ceremonias religiosas particulares, para las cuales no necesitaban el concurso de los sacerdotes. Salomón, sin embargo, construyó altares al Este de Jerusalem, frente a los jardines reales, en la falda del monte de los Olivos, para los dioses de sus mujeres extranjeras, y así se practicó allí por espacio de dos siglos, el culto de Astarté, de Camos y de Moloc y demás divinidades de las naciones vecinas (I Rey. 11 *7*, *8*; II Rey. 23, *13*, *14*; Jer. 7, *17*, *18*, *30*, *31*).

1343. Digno es de notarse que si David tuvo algunas mujeres extranjeras (§ 1022), Salomón tuvo predilección por ellas, según acabamos de ver (I Rey. 11, *1*). Los escritores de la escuela deuteronómica (siglos VII y VI) imbuídos de las ideas de los grandes profetas, y legislando en nombre de Yahvé, prohibieron terminantemente los matrimonios de israelitas con mujeres de otras nacionalidades, como se ve en Ex. 34, *15*, *16*, Deut. 7, *1-4*, y Jos. 23, *12*, para impedir que ellas arrastraran a sus maridos a adorar divinidades rivales de Yahvé. Por eso el redactor deuteronómico del libro de Reyes, después de referir que Salomón amaba mujeres de todos los países vecinos, agrega: "*Ellas pertenecían a aquellos pueblos de los cuales había dicho Yahvé a los hijos de Israel: No tomaréis sus mujeres, ni ellos tomarán las vuestras, porque seguramente inclinarán vuestro corazón para que sigais sus dioses. A éstas, pues, se unió Salomón, impulsado por el amor*" (con arden-

---

(1) Nótese que la primera mujer, que sepamos tuvo Salomón, en época en la cual, según el redactor del libro de Reyes, estaba en las mejores relaciones con Yahvé, fué una extranjera: la ammonita Naama, probablemente su favorita, pues un hijo que tuvo de ella, fué su sucesor, Roboam (I Rey, 14, 21; § 1294).

tísimo amor, traduce la Vulgata). "En estas breves palabras, anota Scío, se insinúan tres pecados de Salomón. El primero en haber amado con excesiva pasión a las mujeres; el segundo en haber tomado mujeres extranjeras, contra lo que la ley mandaba (Ex. 34, *16*) ; y el tercero en haber multiplicado con tanto exceso el número de éstas, faltando también a la ley en esta parte (Deut. 17)". Al piadoso comentarista católico le observaremos que amar con gran pasión a su propia mujer nunca ha sido considerado por nadie como un pecado; que si Salomón amó a muchas, en vez de contentarse con una sola, como ahora aconseja el cristianismo, fué porque Yahvé se olvidó de legislar sobre esa materia, pues aun mismo cuando dos siglos más tarde el legislador deuteronómico dispuso que los reyes no tomaran para sí muchas mujeres, no estableció límites a la poligamia real, dado lo elástico de la palabra "muchas" (§ 791). Lo que debió haber hecho ese legislador era haber preceptuado la monogamia para todos, tanto para el rey como para su pueblo. Y finalmente podríamos recordarle a Scío que Salomón no violó ninguna de las disposiciones que indica, porque ellas son de escritores de la escuela deuteronómica, y mal podía Salomón ajustarse a prescripciones que podrán ser todo lo divinas que se quiera; pero que eran inexistentes en su época, pues aparecieron dos siglos después que aquel monarca había bajado a la tumba.

LA TOLERANCIA RELIGIOSA DE SALOMÓN. — 1344. El redactor del libro de Reyes escribiendo después de la promulgación del Deuteronomio, comete, pues, un verdadero anacronismo al juzgar a Salomón de acuerdo con las prescripciones de este código. La tolerancia religiosa de que hizo gala aquel monarca, sacaba de quicio a los escritores de la escuela que había producido aquel libro, por lo que nos relatan que Yahvé se indignó y sermoneó a Salomón severamente, anunciándole que dividiría su reino a su muerte, dejándole a su sucesor una sola tribu (I Rey. 11, *7-13*). Lo natural sería que si Salomón había delinquido, a él se le castigara; pero el justo Yahvé

procede de otro modo: Salomón peca; pues bien, castigará por ese pecado a su hijo Roboam, quitándole la mayor parte del reino. Pero el escritor inspirado no podía hacer hablar a Yahvé de otra manera, puesto que se veía obligado a ajustar las censuras de ese dios a los sucesos ya pasados. Como nota Reuss: "El redactor formula su juicio de acuerdo con los hechos acaecidos, los cuales aprecia del punto de vista teocrático. Resulta así asombroso que el dios justamente irritado contra el rey infiel, le prometa dejarlo terminar tranquilamente su reinado, para luego castigar a su hijo, que nada tiene que ver en este asunto. Una cosa es el encadenamiento natural y providencial de los hechos, y otra, un decreto formulado así de antemano". Pero a la ortodoxia nunca le faltan razones para justificar todo lo expuesto en la Biblia, y así nos hace saber Scío que la causa por la cual Yahvé no desmembró, en época de Salomón, el reino de éste, consistió en que dicho reino tenía que ser "todo pacífico y glorioso, y durar toda su vida, porque era figura del reino de Cristo, que no tendrá fin, pues su reinado será inmortal y eterno". Ya hemos visto en capítulos anteriores, que el reinado de Salomón ni fué todo él pacífico, ni fué todo él muy glorioso, pues las corveas y cargas fiscales impuestas al pueblo volvían insoportable la vida de éste. Ahora en cuanto al redactor, para ajustar su teoría a los hechos consumados, invierte aquí, como ya dijimos (§ 1290), el orden de los sucesos, y describe a continuación como acontecimientos provocados por el enojo de Yahvé ante el mal comportamiento o la idolatría de Salomón en su vejez, las revoluciones del edomita Hadad y del arameo Rezón ocurridas al comienzo del reinado de ese monarca.

1345. El partido yahvista aprovechando del descontento que contra Salomón reinaba en el pueblo por su despótica política impositiva, y exasperado por la tolerancia real para con los cultos de los dioses extranjeros, fomentó una revolución contra el soberano, encabezada por el efraimita Jeroboam, hombre esforzado y valeroso, a quien Salomón había confiado la dirección de las gentes sometidas a corvea de la casa de José. Pero esa revuelta no ocurrió

tampoco al final, sino a la mitad del reinado de Salomón, cuando después de edificado el templo, el palacio de ese monarca y demás construcciones anexas, emprendió él los trabajos de terminación de los muros de Jerusalem, y fortificación de los mismos, obras que había dejado inconclusas David (II Sam. 5, *9*; I Rey. 9, *10*, *24*; 11, *27*, *28*).

LA PROFECíA DE AHíAS. — 1346. Cuenta una leyenda posterior que el profeta Ahías de Silo, encontrándose en el campo con Jeroboam, rasgó en doce pedazos la capa nueva que llevaba puesta y dándole diez de esos pedazos, le habló de esta manera: "*31 Así dice Yahvé, el dios de Israel: He aquí que voy a dividir el reino de manos de Salomón, y te daré diez de sus tribus. 32 Y a él le quedará una sola tribu, a causa de mi siervo David y de Jerusalem, la ciudad que he escogido entre todas las tribus de Israel. 33 Porque me ha dejado y ha adorado a Astarté, diosa de los sidonios, y a Camos, dios de Moab, y a Milcom* (o Moloc), *dios de los hijos de Ammón y no ha andado en mis caminos, para hacerlo recto a mis ojos, y no ha guardado mis estatutos y mis leyes* (lenguaje redundante peculiar de RD), *como David su padre. 34 Mas no quitaré de su mano ninguna parte del reino, sino que continuará gobernándolo todo el resto de su vida, por amor de mi siervo David, al que escogí, y el que guardó mis mandamientos y mis estatutos...*" (I Rey. 11). Este profeta Ahías o Ahija de Silo, efraimita como Jeroboam, a quien se le prestan esas palabras, realiza aquí un acto doblemente simbólico, pues la **capa nueva** era, según L.B.A., "emblema del reino de David, recientemente fundado" y la rotura en pedazos, ya se encargó él mismo de explicarla.

1347. El autor sagrado no tuvo en cuenta las dos dificultades siguientes que este relato presenta: a saber, 1º que siendo, a lo menos teóricamente, **doce** las tribus de Israel, quedaba una sin repartir, pues **diez** para Jeroboam, y **una** para los sucesores de Salomón, no suman más que **once**; y 2º que de acuerdo con esa repartición, al darle las cinco sextas partes de Israel a Jeroboam, entendía Yahvé que éste le era muchísimo más fiel que Salomón, para cuyos sucesores sólo les reserva la sexta parte restante del

país. En cuanto al primer punto, Reuss resuelve ese problema de aritmética religiosa en esta forma: "La manera más sencilla de solucionarlo será decir: 1º que entonces el número doce no tenía ya más que un valor simbólico y no respondía tampoco a las realidades políticas; 2º que el número **uno** igualmente tenía un valor relativo, pues la tribu de Judá había absorbido a la de Simeón, e incorporado probablemente la de Benjamín (12, *21*); y 3º por consiguiente el número **diez** es tan sólo un número redondo, que indica una proporción más bien que una cuenta exacta". En cuanto a la segunda dificultad, no tiene explicación plausible alguna, pues la que sugiere Reuss, de que "la adoración del dios de Israel en forma de toro no es tan grave como el culto de dioses extranjeros", no es aceptable, desde que tanto la figuración plástica de la divinidad, como la adoración de dioses rivales de Yahvé, estaban terminantemente prohibidas en el Decálogo que ya existía en la época de RD. Y en cuanto a la escapatoria de este escritor, que pretende condicionar la estabilidad de la dinastía de Jeroboam a su fidelidad a Yahvé (v. 38), también resulta inadmisible, pues si a pesar de haber violado un mandamiento de este vengativo dios, Salomón pudo gozar la bendición de que sus descendientes se perpetuaran en el trono de Judá, no se ve el porqué, en virtud de qué lógica o de qué principio de justicia, Jeroboam, que también faltó a otro mandamiento del mismo dios, no disfrutó de igual beneficio. Y si se alegara que la persistencia de la dinastía de Salomón, fué por el amor de Yahvé a su siervo David, a fin de que éste *"tuviera* **siempre** *una lámpara delante de mí en Jerusalem, la ciudad que he escogido para poner en ella mi nombre"* (v. 36, 39), como se le hace decir al dios por boca de Ahías, entonces hay que arribar a la conclusión desconcertante de que pronto se le acabó a Yahvé el amor que profesaba a David, pues la lámpara, símbolo de la vida (Prov. 20, *20*) o de la conservación de una familia (II Sam. 21, *17*; I Rey. 15, *4*; § 1389) que debió tener perpetuamente ese rey delante de Yahvé en Jerusalem, se le extinguió **para siempre**, tres siglos y medio

más tarde, (breve tiempo para la divinidad), cuando en el año 586 terminó definitivamente la dinastía davídica y con ella la independencia del pueblo hebreo.

1348. La sublevación de Jeroboam fomentada por el partido yahvista, que tenía por jefe probablemente al profeta Ahías, no tuvo éxito, pues aquél se vió obligado a huir a Egipto, donde permaneció hasta la muerte de Salomón. En realidad, a pesar de lo que afirma el redactor yahvista de la época del destierro, Salomón no anduvo en pos de los dioses de Moab, Sidón y Ammón, influenciado por sus mujeres extranjeras, sino que él siguió adorando a Yahvé, que era su dios nacional. Con un amplio espíritu de tolerancia, que faltó al judaísmo y al cristianismo posteriores, él se creyó en el caso de no violentar la conciencia de sus mujeres extranjeras, y de acuerdo con la creencia entonces generalizada, compartida también por David, de que cada país debía tener su dios y su religión propia, Salomón les construyó, como hemos visto, a las princesas de su serrallo, santuarios semejantes a los de sus respectivas patrias, para que ellas pudieran celebrar su culto y adorar a sus divinidades, según lo hacían antes de entrar a formar parte del harem real. Tal es el delito de Salomón que nunca le pudieron perdonar los fanáticos yahvistas y los profetas posteriores, hecho al que consideraron después como el motivo por el cual, en su enojo, Yahvé había provocado la secesión de Israel.

1349. La misma L.B.A. viene a estar de acuerdo en este punto con nosotros, cuando escribe: "Indudablemente Salomón, al adoptar todos estos cultos, estimaba en nombre de su sabiduría superior, que, en el fondo todos ellos se dirigían a una sola y misma divinidad, más o menos groseramente representada bajo esas diversas formas, y de la cual con el nombre de Yahvé poseía Israel la más pura idea. De aquí esa inmensa tolerancia en la que veía con propia complacencia, una prueba de amplitud de espíritu". Reuss observa también que "todos los semitas tenían en el fondo la misma religión; pero cada tribu poseía su divinidad protectora, o por lo menos adoraba el dios común (Sol, Luna) bajo un nombre especial" (§ 78).

1350. La ortodoxia no ha dejado de cavilar sobre cuál habrá sido la suerte final de Salomón, que habiendo comenzado tan bien, concluyó tan mal, según el libro divino. He aquí lo que al respecto escribe Scío: "Se ha dudado de la suerte que le ha cabido a Salomón en la otra vida. La Escritura nos declara que después de haber tenido la desgracia de caer en la idolatría, el Señor, o por ministerio de un Ángel, o por la voz de alguno de sus profetas, le dió en rostro con su infidelidad e ingratitud, y le anunció el castigo espantoso que iba a hacer su justicia; pero nada nos dice, si movido de las reprensiones y amenazas de Dios, se convirtió a él de todo corazón. Muchos Padres con S. Jerónimo, el Crisóstomo, el Nacianzeno y S. Ambrosio miran **el Libro del Eclesiastés** como un monumento de su conversión. Y por esta razón los autores eclesiásticos, y los teólogos con Santo Tomás se inclinan a creer la penitencia y salud final de este incomparable príncipe".

UN EPITALAMIO REAL. — 1351. En la Biblia se encuentran entre otros, dos cantos profanos, que se pretende tienen relación con Salomón: uno es el epitalamio o canto nupcial, en cuyo título se lee: "Canción de amor, o de amores", y que figura con el Nº 45 en el Salterio hebreo; y el otro es el célebre poema erótico, **El Cantar de los Cantares,** del que nos ocuparemos con más detención en el capítulo XIII. El primero de esos cantos, que figura en la Vulgata con el Nº 44, trae en la traducción de Scío, el siguiente título: "Salmo profético y epitalámico, que debajo del hecho histórico de haberse casado Salomón con una extranjera, hija de Faraón (III Rey. 3, *1*), explica literalmente el desposorio de Cristo, figurado por Salomón, con la Iglesia, compuesta de los gentiles y figurada por la forastera egipcia". Y en nota, el mismo traductor agrega: "Algunos son de sentir que Salomón lo compuso, así como el **Cántico de los Cánticos**, con ocasión de su matrimonio con la hija de Faraón. Otros lo atribuyen a David, etc.; **mas todos convienen en que su verdadero sentido es el que mira al misterio de la Encarnación, y de la unión del Verbo**

con la naturaleza humana, y del matrimonio todo divino de Jesucristo, el verdadero Salomón, con su Esposa, que es la Iglesia”. Esta explicación es incontrovertible para la ortodoxia cristiana, pues la acepta el autor divinamente inspirado de la epístola de los Hebreos, cuando cita los vs. 7 y 8 de este salmo, como palabras que se refieren al Hijo de Dios (Heb.1, *8*, *9*). San Agustín insiste igualmente en que el citado v. 8 es una prueba evidente de la divinidad de Jesucristo. “En su conjunto, escribe L.B.A. nos ofrece este salmo una bella imagen de la unión de Aquel en quien habita toda perfección, con un pueblo extraño a Dios por su origen pecador; pero hecho digno por la gracia de que ha sido objeto, de llegar a ser, según la expresión del N.T., la esposa del Cordero”. Los judíos admitieron ese salmo en su canon sagrado, por entender que **el esposo** del mismo es el Mesías, y **la esposa**, el pueblo de Israel. He aquí, a continuación, dicha composición poética:

1 *Bellas palabras se agitan en mi corazón,*
Quiero decir al rey mi poema.
Mi lengua será el cálamo de un hábil escriba.
2 *Eres el más hermoso de los hijos de los hombres,*
Extendida está la gracia sobre tus labios,
Porque Dios te ha bendecido para siempre.
3 *Cíñete tu espada sobre el muslo, valiente héroe,*
4 *Majestuoso, magnífico, sube sobre tu carro, corre a la vic-*
(toria
Por el triunfo de la verdad, de la clemencia y de la justicia,
Y que tu diestra ejecute terribles hazañas.
5 *Agudas son tus flechas, debajo de ti caerán los pueblos,*
Penetrarán ellas en el corazón de los enemigos del rey.

6 *Tu trono, oh dios, subsistirá por siempre.*
Cetro de rectitud es el cetro de tu reino.
7 *Amas la justicia y aborreces la iniquidad,*
Por tanto, oh dios, tu dios te ha ungido
Con aceite de alegría, más que a ninguno de tus semejantes.
8 *Mirra, áloe y casia perfuman tus vestidos.*
Del fondo del palacio de marfil, te alegran las arpas,

9 *Hijas de reyes se presentan para recibirte,*
La reina está a tu diestra, adornada con oro de Ofir.

10 *Escucha, hija mía, mira e inclina tu oído:*
Olvida a tu pueblo y la casa de tu padre.
11 *Y si el rey desea tu hermosura,*
Él es tu señor, póstrale ante él.
12 *Y la hija de Tiro vendrá con presentes,*
Y los más ricos del pueblo te rendirán homenaje.

13 *Resplandeciente de gloria avanza la hija del rey;*
Ornado está su manto de perlas engastadas en oro,
14 *Con vestidos bordados es conducida al rey.*
En pos de ella, doncellas, compañeras suyas,
Son llevadas ante su presencia.
15 *Introducidas con cánticos de gozo y de alegría,*
Hacen su entrada en el palacio del rey.

16 *Tus hijos reinarán en lugar de tus padres*
Como príncipes los establecerás en todo el país.
17 *Perpetuarán tu nombre en todas las edades,*
Y así los pueblos eternamente te alabarán.

1352. El que, sin prejuicios, lea con detención este salmo, observará que el poeta, considerándose inspirado — "*bellas palabras se agitan en mi corazón*" — ofrece su poema al rey, a quien describe en los términos de la más baja adulación, como se usaba en las cortes orientales. Así lo ensalza llamándolo el más hermoso de los hombres y valiente héroe; le anuncia grandes victorias y que sojuzgará pueblos; y, en su servilismo palaciego, lo califica de dios, cuyo trono durará eternamente, y que hará reinar la justicia, por lo cual Yahvé lo ha ungido con aceite de alegría. Sus vestidos están perfumados con las más ricas esencias del Oriente; luego pasa a describir el cortejo nupcial, en el que figuran todas las mujeres del harem, incluso la reina, la principal esposa; y después exhorta el poeta a la novia que olvide a su pueblo, que trate de agradar a su nuevo señor y no rehusarle nada; así

será dichosa, y los notables del país la honrarán y la obsequiarán con ricos presentes. En seguida es conducida ella al rey ataviada con vestidos bordados y con un manto ornado de perlas engastadas en oro, y acompañada por su séquito. El poeta termina su canto anunciando a la desposada que tendrá hijos que serán los lugartenientes del rey en las diferentes partes de su reino, perpetuarán su nombre y así las naciones siempre la ensalzarán.

1353. Esto es lo que puede encontrar en el salmo 45 cualquier lector imparcial; pero esto es lo que no quiere ver la ortodoxia, apelando para ello al sentido figurado de las palabras, con lo que en él logra descubrir el matrimonio divino de Jesucristo con su Iglesia. Así, según nos informa Scío, "*mi lengua será el cálamo de un hábil escriba*" o "*mi lengua, pluma de escribiente, que escribe velozmente*", (como él traduce), quiere decir: "Y el Espíritu Santo se sirve de mi lengua, para que yo publique esto". Cuando en el v. 3 leemos: *Cíñete tu espada sobre el muslo*, "por esta espada se denota la eficacísima y penetrante palabra del Evangelio", y cita en apoyo de esta interpretación: Is. 49, *2*; Heb. 4, *12*; Apoc. 1, *16*; 19, *15*. Con respecto a *la unción con aceite de alegría* (v. 7) manifiesta aquel exégeta que "la primera unción de Cristo fué en su Encarnación, cuando el Verbo se unió hipostáticamente con la naturaleza humana. Ella precede a todo mérito, y es del todo gratuita. La segunda unción fué en su resurrección, cuando el Padre llenó a Cristo de la gloria que merecía". *Mirra, áloe y casia perfuman tus vestidos*, o *en tus vestidos*, significa "en los dones del Espíritu Santo de que estás revestido, y que derraman un olor suavísimo de gracia y de virtud (Cant. 1, *3*), y por medio de ellos atrajiste a ti todas las naciones". *Del fondo del palacio de marfil* (v. 8^b), significa: "del cielo, palacio real de Jesucristo". *La reina adornada con oro de Ofir:* "Este oro, y varios adornos de la esposa, son la caridad y la variedad de virtudes y dones de gracias, de los cuales está ricamente adornada la Iglesia (I Cor. 12, *6, 7, 8*; Heb. 2, *4*). San Bernardo, San Ildefonso y otros muchos intérpretes, aplican a la Reina de los ángeles lo que en este salmo se dice de la

esposa, a quien muy bien se atribuyen cuantos adornos y gracias insinúa aquí el Profeta". *Escucha, hija mía,* (v. 10) son "palabras del Padre a la Iglesia como a esposa de su Hijo Unigénito, adornada de todas las gracias". *Olvida a tu pueblo y la casa de tu padre,* quiere decir: "Renuncia al mundo y a la infidelidad, que es como la casa paterna, de donde has sido sacada por el llamamiento del Padre, para estar unida perfectamente con tu Esposo, según la ley del matrimonio (Gen. 2, *24*; Filip. 3, *14*)". Y finalmente el v. 16 en el que se habla de *los futuros hijos de la desposada,* lo explica así Scío: "En lugar de la nación judaica, de la que nacerás según la carne, tendrás por pueblo tuyo a la Iglesia cristiana, engendrada por tu palabra y espíritu (Heb. 2, *13*). Y a estos hijos espirituales tuyos, los harás príncipes, dándoles parte y herencia en tu reino espiritual y eterno. En lugar de los doce patriarcas de donde naciste según la carne, tendrás por hijos los doce apóstoles, príncipes de tu Igelsia y reino (Mat. 19, *28*; Luc. 22, *29*; I Cor. 6, *3*; Efes. 2, *6*; Apoc. 3, *16*)".

1354. Tal es el sentido alegórico que la ortodoxia católica torturando los textos, le da al epitalamio en cuestión. Al efecto, es del caso recordar que cuando los cristianos de la época romana reprochaban a los paganos el carácter inmoral de sus mitos, los paganos apelaban a la alegoría para justificarlos. Así, p. ej., había una leyenda griega que contaba que Dánae había sido encerrada por su padre, el rey Acrisios de Argos, para que no se casara, pues el oráculo había predicho que un nieto de este rey lo mataría. La torre donde estaba encerrada la joven, tenía una pequeña abertura en la parte superior; por allí la vió Zeus, se enamoró de ella, y penetrando en forma de lluvia de oro, la fecundó, engendrando al héroe Perseo, quien mató a Acrisios. De acuerdo con el sistema alegórico, del que habían hecho uso y abuso los autores alejandrinos, se podía explicar la leyenda citada, diciendo que la lluvia de oro simbolizaba los rayos del sol, que todo lo fecundan, o bien, que demuestra el gran poder del oro, al que no resisten ni los muros de las torres, ni el corazón humano. Del mismo modo, contaba la mitología que Ve-

nus, a pesar de ser la esposa legítima del cojo y deforme Vulcano, era la amante de Marte, hecho justificable segun la interpretación alegórica, porque con ello se significaba que la belleza debe estar unida a la fuerza y no a la fealdad. Pero ante tal clase de explicaciones, contestaban los escritores cristianos que la alegoría carece de valor, **porque es un medio demasiado cómodo de zafarse de cualquier dificultad, puesto que con semejantes subterfugios se explica todo, vale decir, que no se explica nada.** (S. REINACH, Cultes, IV, p. 3 y 5; Lettres, I, p. 140-1). Pues bien, igual respuesta podemos dar a los ortodoxos cristianos que pretenden haciéndonos comulgar con ruedas de molino, que aceptemos los desvaríos de la referida interpretación simbólica del salmo 45, que nos da el obispo Scío, — desvaríos que, a título de anticipación, ofrecemos ahora a nuestros lectores, pues otros aún mayores, y más evidentes absurdos, hemos de encontrar de aquí a poco (§ 1446-1470).

1355. Brevemente indicaremos a continuación algunas de las razones que muestran lo inaceptable de la explicación alegórica que se nos ofrece: 1º El poeta no menciona para nada al Mesías, quiere tan sólo hacer llegar a oídos del Rey que gobernaba en aquel momento a su pueblo, las palabras de su poema (v. 1). Ese rey tenía colegas. 2º La princesa cuyas bodas canta el poeta, no es la única, ni siquiera la principal esposa del harem real. La favorita, o sea, la reina, viene a recibirla con otras hijas de reyes, que igualmente habitan en el serrallo del monarca (v. 9). Ahora bien, como observa Reuss, esto no se adapta a la alegoría mesiánica, ni del punto de vista judío, según el cual las otras mujeres (las naciones paganas) no pueden acercarse al rey (convertirse), mientras Israel primeramente no se haya vuelto a casar (reconciliar); ni del punto de vista cristiano, que no conoce sino una sola y única esposa, la Iglesia, formada por todos los creyentes, sin distinción de origen. 3º La recomendación de olvidar a su pueblo y la casa de su padre, dirigida a la desposada, tampoco se ajusta a la referida alegoría, pues en el sentido judío, Israel debe acordarse

siempre de su Creador y no olvidar ni su origen, ni sus faltas; y en el sentido cristiano, la Iglesia no puede olvidar nunca a Israel de donde ha salido, pues está íntimamente ligada a este pueblo por haber heredado de él los libros sagrados, en los cuales encuentra ella el anuncio de su Mesías particular y de su misión. 4º Nota también Reuss, que si el rey desea la hermosura de su nueva esposa, ella no debe rehusarse a él, lo que carece de sentido en la alegoría mesiánica, según la cual, la desposada (la Iglesia) sólo es bella **después** de haberse dado a su Señor y Salvador, de quien procede su belleza. 5º El Mesías no puede tener hijos, porque según los judíos será el último rey de Israel, pues su reinado no tendrá fin. En el simbolismo cristiano se pretende que los hijos del Mesías son los doce apóstoles; pero ¿dónde y cuándo fueron establecidos como príncipes o lugartenientes en las distintas partes de su reino? Todos estos son rasgos imposibles de espiritualizar. Por eso afirma con razón L.B.d.C. que "la invitación a la reina para que olvide su raza o pueblo (v. 11), y la alusión a los futuros sucesores del rey (v. 17) no permiten pensar en el matrimonio místico del Mesías".

1356. En resumen, pues, descartada por completamente inadmisible la explicación alegórica, resulta que nos encontramos aquí ante un simple epitalamio profano compuesto probablemente por un poeta servil de la corte, con motivo de unas bodas reales, quizás del heredero del rey. Por la pompa de la ceremonia, por ser la esposa una princesa extranjera, y por datar de una época en que Tiro era aún la gran metrópoli del comercio mundial y en que mantenía amistosas relaciones con Israel, creen algunos que este canto nupcial pueda referirse a Salomón cuando contrajo matrimonio con la hija de un Faraón, o con una hija de su amigo y aliado, el rey Hiram de Tiro. Pero a esto contesta Reuss que nada decide la descripción del fausto real, pues éste es de todas las épocas, y la adulación se forja fácilmente ilusiones sobre el alcance del poder. Según L.B.A., "podría pensarse en el casamiento de Salomón con la hija de Faraón, si el salmo

no aludiera a los reyes antecesores del esposo, mientras que Salomón no tuvo sino a su padre por predecesor real. Se sentiría uno tentado a admitir que compuesto en su origen para Salomón, este cántico se transformó en el canto nupcial clásico de los reyes teocráticos. De aquí el plural "*tus padres*" que quizás reemplazó a una forma algo diferente". Otros han visto aquí el matrimonio del rey Acab con la princesa tiria Jezabel, por lo de "*palacio de marfil*" (v. 8) y la mención de *la hija de Tiro* (v. 12), aun cuando esto último, en lenguaje poético, puede aplicarse a la **ciudad de Tiro**, pues no es "la hija de Tiro" la que se casa, sino que ella figura que viene con presentes para regalar a la desposada. Otros han pensado en Joram y Atalía; o en Alejandro Balas y Cleopatra, cuyas bodas fueron celebradas en Tolemaida (San Juan de Acre) con gran magnificencia (I Mac. 10, *54-58*) ; pero no hay rasgo alguno que pueda contribuir a individualizar al rey en cuestión. Sin embargo, observa Reuss que la **reina** es designada en el texto por una palabra que no se encuentra sino en autores, como Nehemías y Daniel, que hablan de princesas babilonias o persas, lo que es un argumento de peso para sostener el origen reciente del salmo, el cual muy bien podría referirse por lo tanto, a las bodas de un soberano persa. De todos modos resulta evidente, — y esto es lo que particularmente nos interesa destacar, — que este epitalamio esencialmente profano es inconciliable con la pretendida intervención del espíritu divino que, según la ortodoxia, ha inspirado todas las páginas de los libros del canon bíblico.

CAPITULO VII

Expediciones marítimas de Salomón

BUQUES DE TARSIS Y VIAJES A TARSIS. — 1357. Según el libro I de Reyes, Salomón hizo realizar varias expediciones marítimas con el concurso de los marinos de su amigo Hiram, rey de Tiro; pero los relatos fragmentarios de ellas no concuerdan, como ya tuvimos ocasión de indicarlo anteriormente (§ 1294). En efecto, esos relatos discordantes son tres, a saber: 1º el de 9, *26-28* se refiere a **una flota de Salomón**, la que navegando por el mar Rojo, hizo **una sola expedición a Ofir,** de donde le trajo a ese rey 420 talentos de oro, o sea, más o menos, unas 18 1|2 toneladas de ese metal (recuérdese lo dicho en § 1105: para algunos autores, el talento de oro pesaba 44 Kgs., y para otros, 49 Kgs.). 2º En el segundo relato (10, *11*, *12*), **la flota era del rey Hiram y hacía frecuentes viajes a Ofir**, de donde le traía a Salomón, oro, madera de sándalo y piedras preciosas. 3º En el tercero (10, *22*), Salomón "tenía en el mar (Mediterráneo) **una flota de Tarsis**, que navegaba con la flota de Hiram; y cada tres años **la flota de Tarsis** volvía trayendo oro, plata, marfil, monos y pavos reales".

1358. Ahora bien, la expresión **"flota** o **buques de Tarsis"** puede tener dos acepciones: flota destinada a ir a Tarsis, región del Sur de España, donde los fenicios

tenían uno de sus grandes emporios comerciales; o flota compuesta de **grandes buques destinados a largos viajes,** como llamamos hoy "transatlántico" al buque de gran tonelaje destinado a la navegación oceánica aunque no sea por el Atlántico. Olvidando que para los hebreos la palabra **mar**, sin otro determinativo, se refiere tan sólo al Mediterráneo, suelen los comentaristas cristianos modernos aceptar el último aludido significado de "buques de Tarsis", de modo que las flotas de Hiram y de Salomón, formadas por esta clase de barcos,habrían hecho en el mar Rojo y en el océano Índico, el comercio con la región de Ofir, región ésta que unos la sitúan al Sur de Arabia, otros en el Malabar, costa occidental del Indostán, y otros en las costas orientales africanas frente a Madagascar. El darle tal acepción a la frase "flota o buques de Tarsis" tiene para la ortodoxia la ventaja de evitar que se tache de ignorante al escritor inspirado, — que no habría sabido donde estaba situada Tarsis, — pues para ir de Palestina a España, nadie se embarca en el golfo Akaba del mar Rojo, máxime en aquella remota época en que no se había abierto el istmo de Suez y se ignoraba la forma de África y por lo tanto, no se sabía que, contorneándola, pudiera llegarse a las columnas de Hércules, extremo occidental del mundo conocido entonces. Pero resulta que no podemos admitir ese significado que se pretende dar a las palabras "flota o buques de Tarsis", porque otro escritor bíblico, tan divinamente inspirado como el autor del libro de Reyes, transcribiendo el citado v. 22, aclara la cuestión, diciendo sin lugar a dudas: "Los navíos del rey (Salomón) **iban a Tarsis** con los servidores de Hiram, y cada tres años **volvían de Tarsis** las naves trayendo oro, plata, marfil, monos y pavos reales" (II Crón. 9, *21*). Y más adelante el mismo escritor, refiriéndose a otra expedición idéntica de los reyes Josafat de Judá y Ocozías de Israel, vuelve a aclarar las palabras ambiguas del libro de Reyes "naves de Tarsis" (I Rey. 22, *49*) diciendo que ambos construyeron en Eziongeber **"naves que fuesen a Tarsis"**, las cuales naufragaron, **"de modo que no pudieron ir a Tarsis"** (II Crón. 20, *35-37*).

1359. Quiere decir, pues, que el autor de Crónicas copiando al de Reyes, tres siglos después de escrito este último libro, entendió que la flota de Salomón **iba a Tarsis** y que Josafat trató de imitar a aquel monarca construyendo con su colega Ocozías, naves en el puerto de Ezion-geber, (1) junto a Elat en el golfo de Akaba del mar Rojo (ver mapa de p. 65 en el tº I), **para ir a Tarsis,** a traer oro de Ofir. Así lo entendió también Jerónimo, pues en la Vulgata traduce I Rey. 10, *22* diciendo que *"la flota del rey iba por mar con la flota de Hiram una vez cada tres años* **a Tarsis**, etc.", anotando Scío que "generalmente se cree que se habla aquí de la misma navegación de que se trata en el v. 11 y en el cap. 9, *26-8*". Y finalmente el moderno profesor católico, abate Desnoyers, sostiene que Salomón realizó dos clases de expediciones marítimas: unas en el Mediterráneo, cada tres años, con la flota de Hiram, cuyo punto terminal era Tarsis, que para él estaba en la península Ibérica o en el Ponto-Euxino (mar Negro), cruceros comerciales que repetidos muchas veces, le procuraron a Salomón la mayor parte de su riqueza; y otra la que efectuó una sola vez saliendo de Eziongeber y llegando al país de Ofir (III, pg. 47-54).

FALSEDAD DE LOS VIAJES A ESPAÑA. — 1360. Ahora bien, a esas pretendidas expediciones marítimas de Salomón a Tarsis (España), podemos formularles las siguientes objeciones:

1ª Si en España se conservan múltiples pruebas de las expediciones marítimas de los fenicios, no queda en cambio ningún vestigio, ni el más mínimo recuerdo de expedición alguna realizada allí por los israelitas.

2ª Los hebreos tenían horror al mar, lo que no es extraño, porque provenían de tribus nómades del desierto. Recuerda al efecto Desnoyers, que hay en los salmos numerosas expresiones que comprueban ese instin-

---

(1) Eziongeber se llama hoy **Ma Ghadyan**, y se halla a unos 30 Kms. al Norte del fondo actual del golfo de Akaba (**LODS, Israel**, p. 429, n 4).

tivo pavor que sentían los israelitas por el mar. "Ninguna imagen de las desgracias que se abaten sobre el justo, dice aquel erudito profesor, (III, p. 46 n. 2) es tan exacta como la de las coléricas olas y de las furiosas rompientes que parecen encarnizarse con el desgraciado al que han podido alcanzar. En la reconstrucción del mundo, al fin de los tiempos, habrá nuevos cielos y nueva tierra; pero no existirá más el mar (Apoc.. 21, *1*)."

1361. 3ª No es admisible que los fenicios, pueblo esencialmente comerciante, y por lo mismo interesado en no tener competidores en sus lejanas colonias, que tanta utilidad les reportaban, hubieran buenamente, o en virtud de paga, eseñado el camino de ellas a los israelitas, aún suponiendo que éstos hubieran adquirido las aficiones marinas de que carecían y que nunca han tenido hasta el día de hoy.

1362. 4ª Para realizar aquellas arriesgadas expediciones era necesario contar con industrias propias, cuyos productos fueran fácil objeto de fructuosas transacciones. Ahora bien, el pueblo de Israel no conocía otras industrias que la ganadera y la agrícola, las que no podían motivar un comercio exportador en apartadas regiones, que demandaban largos viajes, como el de Tarsis, del que se dice que duraba un año y medio de ida y otro tanto de vuelta.

1363. 5ª Entre los productos obtenidos por Salomón en el pretendido viaje a Tarsis, se mencionan monos y pavos reales, animales éstos que hacen suponer un viaje a Ceilán o a la costa de Malabar, o a algún puerto intermediario del Sur de Arabia que recibiera de esos puntos o de la costa africana aquellos animales raros, desconocidos por los israelitas. En cuanto al marfil, — que según Desnoyers se podía encontrar en los países del Norte de Siria próximos al Éufrates, porque los relatos asirios hablan de cacerías de elefantes, en esas regiones, — si abundaba realmente allí, podría haber originado un comercio terrestre por caravanas, y no el problemático y arriesgado por mar,

1364. 6ª Para hacer el viaje a Tarsis desde Palestina hay que partir de un puerto mediterráneo, por eso Desnoyers supone que la flota de Salomón salía quizás de los puertos de Dor o de Jaffa; pero las bahías de estas ciudades poco se prestaban para abrigar flotas de alto bordo (§ 3, 9). Además los textos dan a entender bien claramente que la pretendida navegación a Tarsis se hizo desde Eziongeber en el golfo de Akaba, como así se menciona expresamente cuando Josafat trató de imitar el viaje célebre que, según la tradición, había efectuado el sucesor de David, lo que comprueba con toda evidencia, que desde ese puerto de partida no se pudo emprender viaje a la península Ibérica. "El autor del libro de Crónicas, dice Montet, que utilizó los libros de Samuel y de Reyes, a veces les copia literalmente pasajes enteros o les agrega adiciones, y otras veces reproduce inhábilmente los textos, que arregla de modo defectuoso. En ocasiones no comprende expresiones hebraicas de esos escritos, arcaismos cuyo sentido ignora en la época muy reciente en la cual escribe, como p. ej., la locución **"navíos de Tarsis"** (I Rey. 10, *22*), que cuando escribía el autor del libro de Reyes, significaba **buques grandes** (capaces de ir a Tarsis en España), y que el autor del libro de Crónicas cree que designa **buques que realmente van a Tarsis**, lo que le hace escribir la **frase absurda** de que Josafat se asoció con Ocozías **para construir buques destinados a ir a Tarsis, y que esa construcción la efectuaron en Eziongeber**, sobre el mar Rojo (II Crón. 20, *36*, *37*)" **(Hist. Bib.**, 41-2).

1365. 7ª Lo que se saca en limpio de todo esto, es que una flotilla de Salomón (1) realizó un viaje marítimo por el mar Rojo, trayendo de las remotas regiones del

(1) Ignoramos cómo pudo Salomón hacer construir esos buques en Eziongeber, región desolada sin grandes árboles. So pena de rechazar el hecho como leyenda, habrá que admitir que los fenicios, construyeron buques desmontables, los que fueron transportados penosamente a Eziongeber, y allí armados por la gente de Hiram. Se cuenta que Alejandro el Grande hizo algo semejante, pues mandó construir barcos desmontables en Fenicia y

Sur de Arabia, objetos curiosos que llamaron mucho la atención de sus compatriotas, viaje sobre el cual se formó más tarde una leyenda, que no supieron interpretar los cronistas posteriores, por lo que en su ignorancia geográfica, hablaron de **expediciones a Tarsis partiendo de Eziongeber.** Ese viaje, según 9, *6-28*, parece que no volvió jamás a repetirse, lo que sería inconcebible si realmente se hubiera obtenido en él la extraordinaria suma de 420 talentos de oro, que en ese texto se menciona. Lo probable es, pues, que aquello no fué un negocio brillante, como la tradición después lo ha pintado, y que no se efectuó una sola expedición marítima del puerto de Eziongeber, sino muchas, las que quizás se hacían cada tres años, como expresa 10, *22*, en las que se consiguieron maderas, cierta cantidad de oro, piedras preciosas y otros productos igualmente estimados, que hubo que obtenerlos por trueque o por otro medio semejante en condiciones más o menos convenientes. No es verosímil la suposición de que Salomón mandara mineros a explotar minas de oro en el lejano país de Ofir, aunque se acepte la opinión de Montet, que ese legendario país estaba en la costa occidental del África, en la región minera aurífera del Matabeleland y del Mashonaland, donde se hallan las ruinas de Zimbabiyé (**Hist. de la Bible**, p. 42). Suponiendo que hubiera habido israelitas aptos para la explotación de ese metal, — lo que no es creible (§ 4), — faltaría todavía admitir que los habitantes de aquella región hubieran permitido a un pequeño grupo de intrusos el apoderarse de las minas de donde sus dueños sacaban el codiciado metal. Reuss, anotando el pasaje I Rey. 10, *22*, dice: "Es posible que haya habido confusión entre lo que las flotas fenicias traían por su parte (plata de España) y lo que los buques de Salomón, en el mar Rojo, buscaban en la dirección opuesta. Se ve cuan absurda es la opinión vulgar que representa a Salomón comerciando y habiendo dado el ejemplo y el gusto del comercio a los judíos. Se es negociante,

---

en Chipre y los hizo transportar a Tapracos en el Eufrates, donde los armaron para navegar en este gran río.

cuando se compra para revender con provecho. Ahora bien, no vemos que Salomón haya revendido (en estas expediciones marítimas) y aún menos que nada haya ganado en tales operaciones. Compra objetos de lujo, hace gastos excesivos de todo género, y arruina a su pueblo, eso es todo". No obstante estas observaciones de Reuss, parece innegable que Salomón estaba dotado de espíritu comercial, pues además de las citadas expediciones, realizó negocios fructuosos, comprando caballos y carros en Egipto, los que obtenía al precio de 150 y 600 siclos de plata cada uno, respectivamente, y luego los revendía a los reyezuelos y magnates del Norte de su país (I Rey. 10, *28*, *29*).

1366. Esas legendarias expediciones marítimas del sabio monarca israelita han servido para fomentar la imaginación de viajeros y exploradores, pues no sólo se ha creído encontrar en el Sur de África las minas de oro explotadas por la gente de aquél, sino que navegante hubo, como el español Álvaro de Saavedra en el siglo XVI n. e. al visitar la actual isla de Nueva Guinea, poco antes descubierta por los portugueses, que le puso a ésta el nombre de "Isla de Oro", suponiendo que de allí provenía el oro obtenido por dicho rey para la decoración de su famoso templo. En la misma creencia se inspiró el español Mendara, que más tarde descubrió varias islas próximas a aquélla, a las que llamó "Archipiélago de Salomón", nombre que han conservado hasta el día de hoy.

CAPITULO VIII

El templo de Salomón

SALOMÓN DECIDE CONSTRUIR CASA A YAHVÉ. — 1367. David, según se dice, había tenido veleidades de edificar casa a Yahvé, (§ 1082), no encontrando bien que él viviera en una de cedro, y su dios habitara en simple tienda de campaña, que no otra cosa era el famoso Tabernáculo, que contenía el arca (§ 208). Pero el profeta Natán se opuso a tal pretensión, alegando que sería el sucesor de aquel monarca quien realizaría esa obra (II Sam. 7, *4-17*). Salomón, luego de consolidado en el trono, trató de construir casa al **nombre de Yahvé**, no para realizar el citado propósito de su padre, pues éste en sus últimas instrucciones no se preocupó para nada de la erección de tal templo (I Rey. 2, *1-9*; § 1301, ss.), sino porque siendo Salomón amigo del fausto, no quería que su dios nacional estuviera más pobremente alojado que lo estaban los dioses de los países vecinos. "Además, la ambición de los soberanos semitas, escribe Maspero, (1) fué siempre tener en su palacio o cerca de él, un santuario y un sacerdote que dependieran directamente del rey" (I, 174). Gracias a los buenos servicios de su amigo Hiram, rey de

(1) La obra de MASPERO que citamos, es la que se encuentra incluída en la **Novísima Historia Universal**, traducida por Vicente Blasco Ibáñez (**Madrid** La Editorial Española-Americana, 1909).

Tiro, Salomón consiguió no sólo madera y otros materiales de que se carecía en Israel, sino sobre todo arquitectos, artistas y obreros distinguidos para trazar el plan de la obra, decorarla y llevarla a feliz término. Como hemos visto (§ 1339), según el libro de Reyes, Salomón empleó 183.000 obreros, a saber: 30.000 para cortar árboles en el Líbano, 70.000 para llevar las cargas, 80.000 para sacar y tallar las piedras en las canteras de las montañas, y 3.300 sobrestantes.

1368. Para comprender la ubicación que se le dió al templo, conviene recordar que Jerusalem está situada en terreno montuoso, que presenta tres profundas hondonadas convergentes, o estrechos valles de gran desnivel, por lo cual se transforman en torrentes en la época de las lluvias (de octubre a mayo), los que de Este a Oeste son: el valle del **Cedrón**, el de **Tiropeón** o de los queseros, y el de **Hinnom** (véase Fig. 1; § 987). El de Tiropeón se une con el primero al Sur de la colina de Sión, donde estaba la primitiva Urusalim, capital de los jebuseos, conquistada por David (§ 581, 901). Al Norte de la colina de Sión, — conocida después de esta conquista con el nombre de "ciudad de David", — se halla la colina de Moriah o Morija, más ancha que la anterior, y separada de ella por una depresión, donde había una fortaleza cananea, **Millo,** que Salomón la reconstruyó, o, según ciertos autores, la destruyó, y con sus escombros llenó dicha depresión formando un gran terraplén que unía la colina de Moriah con la de Sión. A causa del recuerdo glorioso de David, el nombre de Sión correspondiente a la colina donde estaba situada su ciudad, se extendió en los siglos posteriores, cuando hubo adquirido el templo salomónico la importancia religiosa y nacional de que carecía en un principio, a las otras eminencias entre el Cedrón y el Tiropeón, calificadas en conjunto como la "Montaña santa" donde reside Yahvé (Sal. 2, *6*; Am. 1, *2*); y cuando más tarde aún, Jerusalem se prolongó al Oeste, hasta el Hinnom, toda ella fué llamada Sión, de acuerdo con el lenguaje religioso de los antiguos profetas (Sal. 149, *2*; Is. 3, *16*; 12, *6*). Salomón hizo, pues, construir su templo en la era que

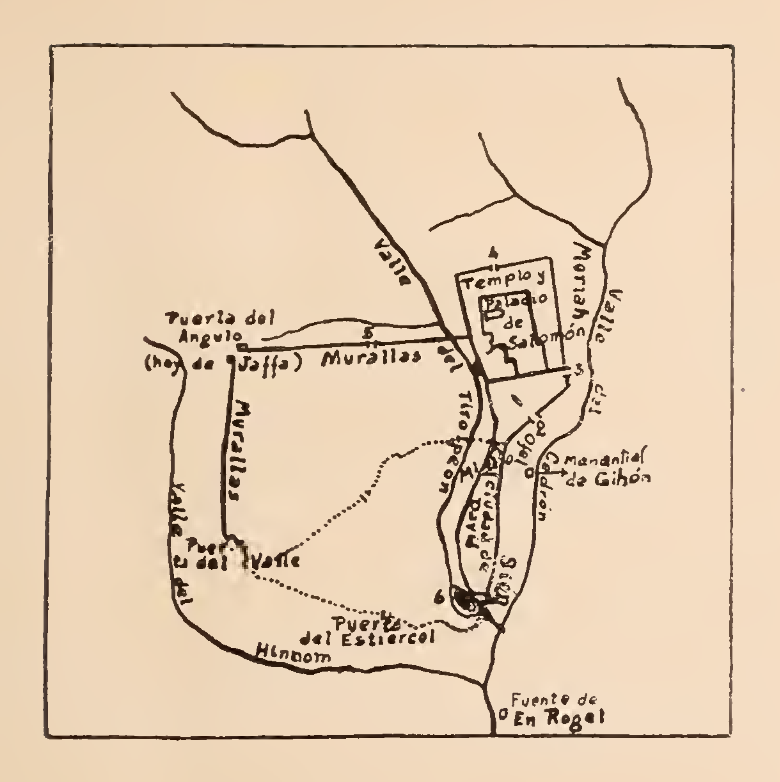


Fig. 1. — **Croquis del circuito de Jerusalem en tiempo de Salomón.**

1 Puerta de la Fuente
2 Puerta de las Aguas
3 Puerta de los Caballos
4 Puerta superior o de Benjamín
5 Puerta de Efraim
6 Estanque de Siloé
Líneas punteadas: Muros problemáticos de Salomón, por la parte Sur de Jerusalem.

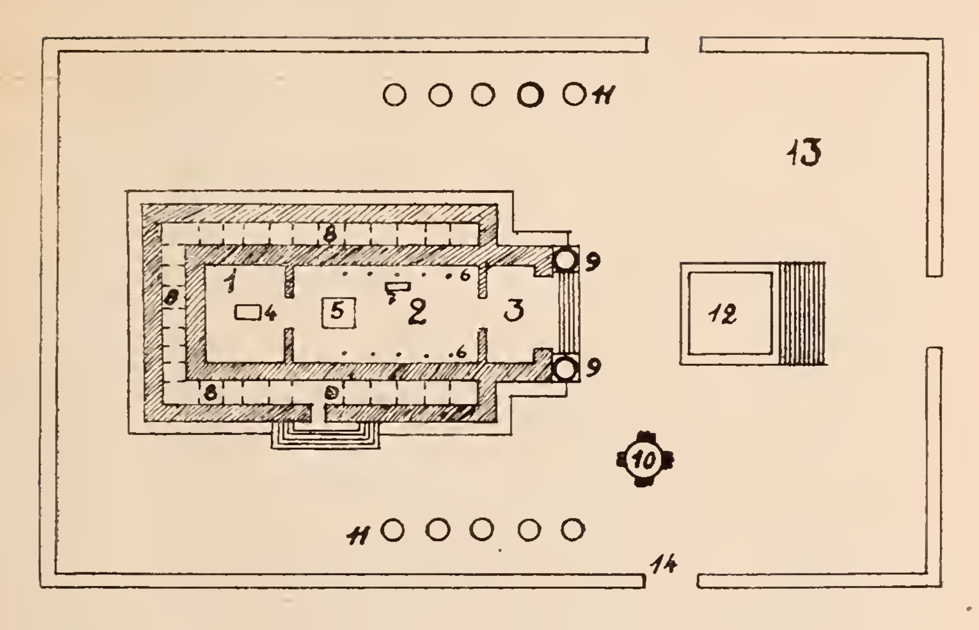


Fig. 2. — **Croquis del templo de Salomón.**

1 El debir
2 El hecal
3 El elam o pórtico
4 El arca
5 El altar de los perfumes
6 Los diez candelabros
7 La mesa de los panes de la proposición
8 Las construcciones laterales
9 Las columnas del pórtico: Boaz y Jakín
10 El mar de bronce
11 Los diez depósitos de agua transportables
12 El altar de los holocaustos
13 El patio o atrio interior
14 Puerta del Sur (véase § 1378).

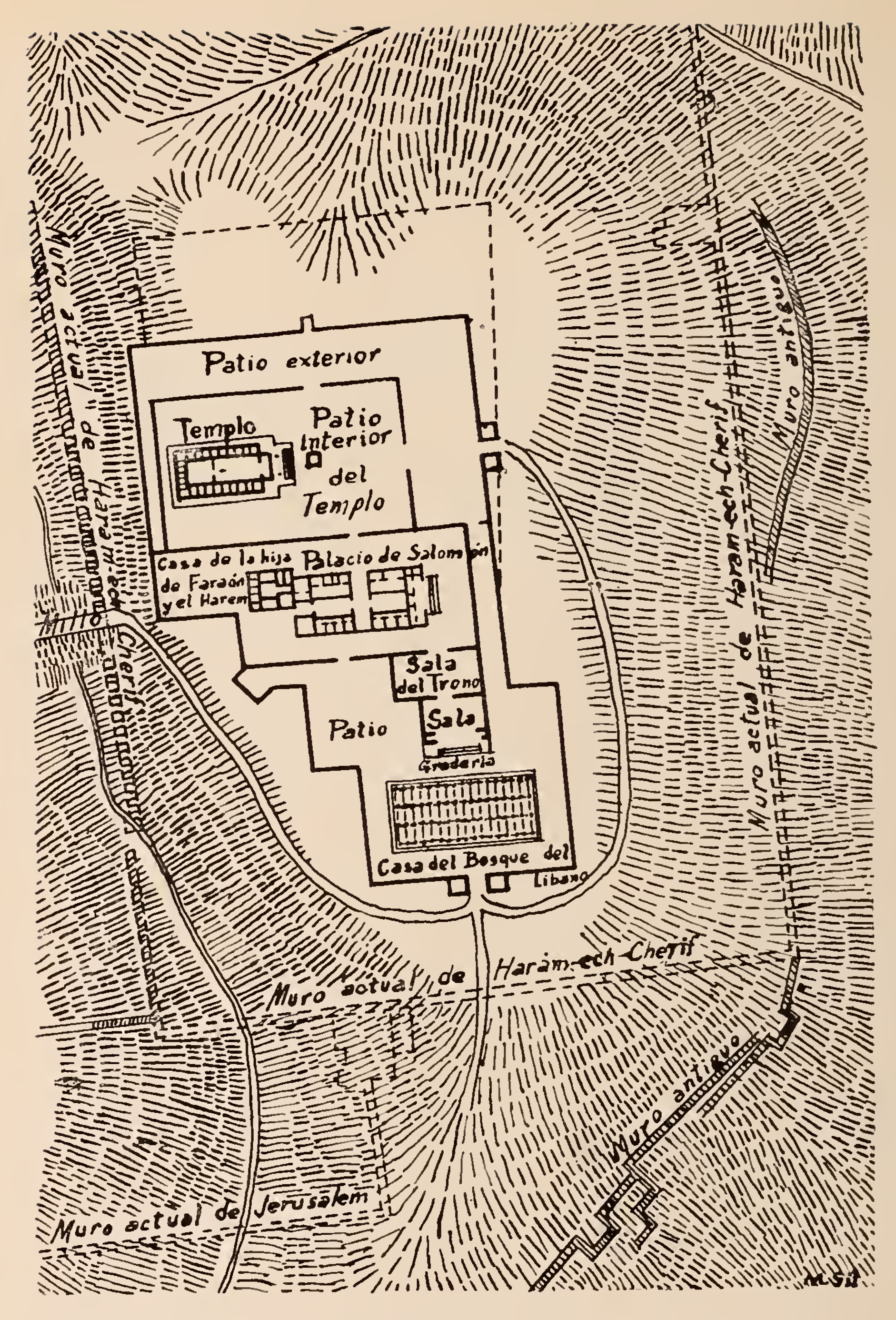


Fig. 3 — Croquis de la ubicación del palacio de Salomón y de sus construcciones adyacentes



Fig. 4 — Cúpula del Peñasco o Mezquita de Omar

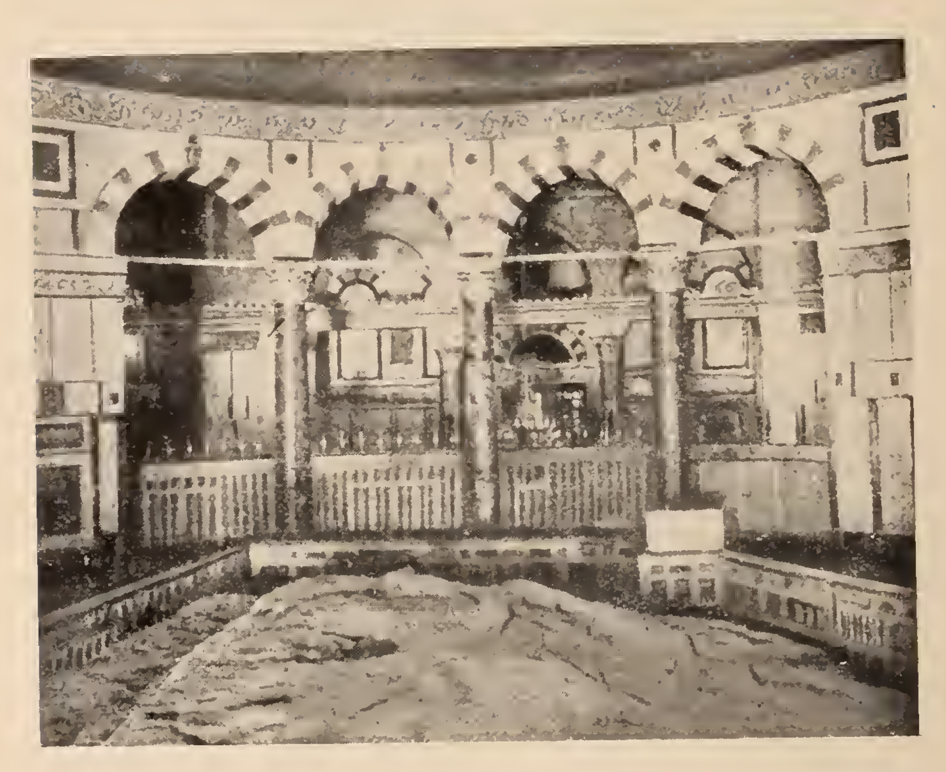


Fig. 5 — La **Sakhrá** o Roca Santa, existente en el interior de la mezquita de Omar

David había comprado a Arauna, el jebuseo, (§ 1050-1061; II Sam. 24, *16-25*) sobre la cima de la colina de Moriah, a la cual, según la tradición, había ido Abraham desde Beer-seba para ofrecer allí a su hijo Isaac en holocausto (Gén. 22, *2*). Para dicha construcción hubo que aplanar y rellenar esa cima, formando una gran terraza cuadrangular, cuyos costados estaban sostenidos por enormes muros, de los que se conservan aún restos, en los fundamentos inferiores del Haram actual. Los árabes llaman **Haram-esch-Scherif**, (ver fig. 3) o sea, "el noble santuario", a ese emplazamiento* compuesto de tres terrazas situadas a distintos niveles, el que mide 491 metros al Este, 462 al Oeste, 281 al Norte y 310 al Sur. En el centro de ese vasto recinto, se eleva hoy, sobre una plataforma de tres metros de alto, la mezquita de Omar, (Fig. 4) llamada **Kubbet-es-Sakhrá**, o sea, "la Cúpula del Peñasco", de la que hablaremos más adelante (§ 1377, 1381). Los templos antiguos, a diferencia de los actuales, no eran edificios para que se congregasen en ellos los fieles, sino simples moradas para los dioses y para colocar determinados utensilios sagrados; por eso el templo de Salomón consistía simplemente en una construcción rectangular de 60 codos de largo, por 20 de ancho y 30 de alto, con un pórtico al frente mirando al Este, de 20 codos por 10, prescindiendo del espesor de los muros. No se sabe con completa exactitud la dimensión de aquellos codos, pues los había de dos clases, como en Babilonia y en Egipto; pero no estaremos muy lejos de la verdad, considerándolos de 50 cms., de modo que podemos representarnos en metros aquellas medidas reduciéndolas a la mitad. El templo de Salomón, como casi todos los templos antiguos, estaba orientado hacia el Este, punto cardinal sagrado, por ser el de la salida y ascensión del sol.

EL DEBIR. — 1369. El rectángulo del templo estaba dividido en dos partes desiguales: el **debir** y el **hecal** (más tarde denominados **lugar santísimo** y **lugar santo**, respectivamente), separados por un tabique de tablas de cedro, con una puerta de dos hojas de madera de olivo,

esculpida con querubines, palmas y flores (I Rey. 6, *31, 32*). El Cronista, de cuyo desorbitada imaginación tenemos ya acabadas pruebas (§ 1101-1110), afirma que tanto la puerta interior del lugar santísimo, como la de entrada al templo, eran de oro (II Crón. 4, *2*). Bien es cierto que la crítica reconoce hoy que tanto los pasajes I Rey. 7, *48-50* y II Crón. 4, *18-22*, como en general, todos aquellos que mencionan que Salomón recubrió de oro las paredes y hasta el piso del templo (I Rey. 6, *30*), — detalle éste último que atestigua un lujo de pésimo gusto, — pertenecen a una tradición muy posterior que se designa por P^3. Además de la puerta del debir, el Cronista atribuye igualmente a Salomón la hechura de "un velo de púrpura, escarlata, carmesí y lino fino, bordado de querubines" y colocado frente a esa puerta (II Crón. 3, *14*), a imitación del velo del segundo templo construído en el siglo VI, que el escritor tenía ante su vista, y en el cual había dos grandes cortinas, una que cerraba el lugar santo al frente, dividiéndolo del pórtico, y otra que separaba el lugar santo del lugar santísimo. En el tercer templo, el de Herodes, entre el lugar santo y el santísimo había dos cortinas colocadas una frente a otra, a distancia de un codo, lo mismo que había también una soberbia cortina tejida de diversos colores, frente a la gran puerta de entrada al hecal. Modernos ortodoxos creen hoy que fuese esa cortina del frente, llamada *"el velo del templo"*, la que se rasgó de alto a abajo cuando la muerte de Jesús (Marc. 15, *38*), mientras que antes conceptuaba la ortodoxia que este pasaje se refería a alguna de las dos cortinas interiores.

1370. El debir venía a ser un cubo de 20 codos de largo, de alto y de ancho, que contenía tan sólo el arca donde moraba Yahvé, bajo las alas extendidas, que se tocaban, de dos grandes querubines de madera de olivo recubierta de oro, de diez codos de altura cada uno. Tocante a los querubines, léase lo dicho en § 1139; en cuanto a la forma de esos seres fabulosos, recuérdese que, según las visiones de Ezequiel, tenían ellos o bien dos caras: de hombre y de león (Ez. 41, *18, 19*), o bien, cuatro: de hombre, de león, de buey y de águila (Ez. 1, *10*; 10, *14*). Nada

más lejos, pues, de la idea vulgar de la mitología cristiana que, como observa Reuss, se representa los querubines como Apolos de Belvédere con alas. Más bien vendrían a ser semejantes al **grifón**, animal también fabuloso, de medio cuerpo arriba, águila, y de medio abajo, león. El mismo abate Desnoyers declara que: "Es muy probable que, en esas estatuas, tengamos un ejemplo de aquellos genios que se encuentran en Egipto, en los países asiro-caldeos, y en el mundo egeo, donde tomaron el nombre de **grifones**, que ofrece bastante semejanza con el vocablo hebreo **Kerub**" (III, 106). Para la ortodoxia los querubines, lo mismo que el arca, eran símbolos materiales de la presencia divina, los portadores visibles del trono invisible de Yahvé. Digno es de notarse que en el segundo templo, o sea, en el de la restauración, el **debir** era un cuarto obscuro, completamente vacío, pues con la destrucción del templo, desaparecieron el arca y los querubines, a no ser que antes ya hubieran sido destruídos en alguno de los saqueos de Jerusalem, que más adelante tendremos oportunidad de estudiar. Téngase presente lo que exponen la tradición rabínica y la etíope sobre cómo vino a concluir ese mueble sagrado (§ 198 n., 253). El **debir** del templo salomónico estaba recubierto de madera de cedro revestida de oro, carecía de ventanas, sólo recibía luz al abrirse la puerta que lo separaba de la parte anterior del templo, y salvo contadas ocasiones, permanecía siempre cerrado.

EL HECAL. — 1371. El **hecal** tenía doble largo que el **debir** y era diez codos más alto; y sus paredes estaban también revestidas de cedro y oro, revestimiento en el que se veían esculpidos o pintados: palmas, pepinos, guirnaldas de flores, querubines y otros seres fantásticos. A él sólo podían entrar los sacerdotes. Contenía la mesa de los panes de la proposición en la que cada sábado se depositaban doce panes para el dios, en nombre de las doce tribus de Israel, y diez candelabros de oro, de siete brazos, colocados cinco a cada uno de los dos costados, los que se encendían de noche. En su parte alta tenía el **hecal** ventanas que le daban aire y luz. Al frente

estaba cerrado por dos puertas de madera de abeto o ciprés, de dos hojas cada una, esculpidas también como la puerta del **debir.**

1372. El Cronista, como siempre exagerado, en vez de **una** mesa para los panes de la proposición, inventa **diez** (II Crón. 4, *8*, *19*). En cuanto a los candelabros, que sólo figuran en el pasaje reciente de I Rey. 7, *48-50* y en II Crón. 4, *7*, quizás esté ese dato equivocado, y se trate de un candelabro de siete lámparas como el del segundo templo (I Mac. 1, *21*; 4, *49*) y el del templo de Herodes, y como el que los escritores del Código Sacerdotal pusieron en el Tabernáculo mosaico, pues ya sabemos que aquéllos transportaron a la época del desierto, las concepciones y las instituciones postexílicas y describieron ese imaginario templo portátil a semejanza del templo de Jerusalem (§ 207). Las siete lámparas del candelabro o de cada candelabro (si se admite ese dato del templo salomónico) representaban los planetas, considerados *"los ojos de Yahvé"* (Zac. 4, *2*, *10*), lo que comprueba que ese tipo de luminaria, como nota L. B. d. C., procedía de un modelo babilónico y quizás con ello se quisiese afirmar que Yahvé era el Señor de los astros (Ex. 25, *31*, *37*).

1373. En cuanto al **altar de los perfumes**, es una creación postexílica de fecha muy reciente, pues Ezequiel no lo nombra en su proyecto de templo, ni existía primitivamente en el Tabernáculo del Código sacerdotal, ni el escritor Hecateo, hacia el año 300, tampoco lo menciona. Aparece tan sólo en I Mac. 1, *21*; 4, *59*, entre los numerosos utensilios que no podían faltar en el servicio del templo. En Ez. 41, *22*, Pratt agrega indebidamente "del incienso" después de la palabra "el altar", adición que no traen la Vulgata, ni Valera. En ese versículo se trata de **la mesa** de los panes de la proposición, como claramente se ve por el final del mismo. Al respecto el Dr. Luis Aubert, profesor de Exégesis del A. T. en la Facultad de Teología de la Iglesia independiente de Neuchatel escribe en el art. **Temple** del **Dict. Ency.** de Westphal, lo siguiente: **"La mesa de los panes de proposición**

era, por su destino mismo, un altar, y de ella es que se trata en los pasajes I Rey. 6, *20*^{b}, *22*^{b} y Ez. 41, *22*, que hablan del altar del lugar santo". Sabido es hoy que todos los pasajes del Pentateuco relativos al Tabernáculo provienen de la legislación postexílica sacerdotal; pero aquellos relativos al altar de perfumes existentes en ese Tabernáculo, son los más recientes de entre los mismos de esa legislación, por lo que se les señala así: **P^{3}.** Ahora bien, L. B. d. C. observa que el altar mencionado en Ex. 30, *1*, y 37, *25-29* (estos últimos vs. faltan en la versión de los LXX) era desconocido de los anteriores escritores del Código Sacerdotal (P^{2}), según los cuales, para ofrecer el perfume, los sacerdotes se servían de braseros de bronce (Lev. 10, *1*; Núm. 16, *6*, *17-18*, *37-46*). La ley sobre el día de las Expiaciones, aunque de fecha bastante reciente, ignora también la existencia del altar de los perfumes (Lev. 16, *12*, *13*).

CONSTRUCCIONES LATERALES. — 1374. Contra las paredes de los costados y del fondo del templo, como se ve en la fig. 2, se habían hecho construcciones que formaban tres pisos, cada uno de los cuales, según Ezequiel (41, *6*) y Josefo, estaba dividido en treinta cuartos o cámaras, —12 al Norte, 12 al Sur y 6 al Oeste,— de 2 ms. 50 (5 codos) de altura, destinados a guardar otros utensilios sagrados que demandaba el culto, el tesoro del templo y armas, sirviendo además de alojamiento a los sacerdotes y empleados inferiores. Todas esas construcciones laterales no tenían más que una entrada, la que estaba en la parte Sur. Al segundo y al tercer piso se subía por una escalera de caracol (I Rey. 6, *8*).

EL ELAM. — 1375. El templo estaba precedido por el **elam**, alto pórtico construído al parecer en forma de uno o dos pilones de pirámide truncada, a semejanza de los que había a la entrada de los templos egipcios. Según el Cronista, amigo siempre de las cifras abultadas, ese pórtico habría tenido 120 codos de altura (II Crón. 3, *4*). Sin

embargo la Versión Sinodal sólo pone en ese versículo 20 codos, alegando que aunque el texto hebreo trae aquí: **ciento veinte codos**, no obstante eso, lo modifican en la forma indicada, de acuerdo con las versiones antiguas. Nota Desnoyers que esos tres elementos del templo de Yahvé, a saber: el **elam**, el **hecal** y el **debir** corresponden a la disposición del templo egipcio, y a la **pronaos**, a la **naos** y al **adyton** respectivamente del templo griego (III, 101).

1376. Delante del pórtico había dos columnas monumentales de bronce, obras maestras del arte fenicio, debidas al artista Huram-Abi, y colocadas una a cada lado de la entrada, las que probablemente correspondían a las **masebás** o bloques monolíticos parados, de los antiguos santuarios (§ 88, 99). Eran huecas, de cuatro dedos de grueso, de 18 codos de alto por 12 de circunferencia, y estaban rematadas por capiteles del mismo metal, de 5 codos de altura. El Cronista les da 35 codos de alto (I Rey. 7, *15*, *16*; Jer. 52, *17-22*; II Crón. 3, *15-17*). Llevaban los nombres misteriosos, quizás de sentido mágico, de **Boaz** y **Jakín**, a los que se les suele atribuir el significado de "en él la fuerza" y "él fortalecerá", respectivamente. Se ha notado que esas columnas erigidas frente al **elam**, dejaban pasar entre ellas, como ocurría en los templos egipcios, los primeros rayos del sol naciente, los que por el **hecal** podían llegar al **debir**, la obscura mansión de Yahvé. (1)

---

(1) Para que se vea la similitud del templo de Salomón con los templos egipcios, recuérdese que éstos tenían a su frente un enorme **pilón**, gran puerta flanqueada por dos altas torres de paredes ligeramente inclinadas, delante de las cuales se levantaban dos obeliscos de piedra. Detrás de esa portada monumental se extendía un gran patio descubierto, pero rodeado de galerías con columnas, en cuyo centro se encontraba el gran altar, al que se subía por escalones situados en la parte posterior. Después de ese patio venía una sala hipostila,* es decir, sostenida por columnas, donde se celebraban diversas ceremonias. Y finalmente, en lo más interior del templo, estaba el santo de los santos o lugar santísimo, donde reinaba una profunda

LOS DOS PATIOS DEL TEMPLO. — 1377. Al rededor del templo había un gran espacio llamado el **patio o atrio interior** (I Rey. 6, *36*), en el cual, según generalmente se cree, de acuerdo con la concepción posterior del Cronista (II Crón. 4, *9*), sólo podían penetrar los sacerdotes; pero que, en realidad, no estaba reservado tan sólo a éstos, pues a él tenía también acceso el pueblo, como se ve, entre otros, en este pasaje: "*Palabra dirigida a Jeremías, de parte de Yahvé, en estos términos: Ponte de pie en la puerta de la casa de Yahvé, y proclama allí esta palabra y di: ¡Oid el oráculo de Yahvé,* **todos los habitantes de Judá que entráis por estas puertas para prosternaros delante de Yahvé.**" (Jer. 7, *1*, *2*). "Esta escena, anota Reuss, **ocurre en el patio interior del templo,** al cual entra el pueblo atravesando los patios exteriores, **y allí, delante del templo y del altar, arenga el profeta a la multitud".** En ese patio interior (véase la fig. 2) se encontraban: a) 10 fuentes o depósitos transportables*, de bronce, de cuatro codos de diámetro, con un contenido de 40 batos cada uno, o sea, cerca de 1.500 litros (§ 1103 n.), depósitos provistos de ruedas de un codo y medio de alto (I Rey. 7, *27-39*; II Crón. 4, *6*). b) Un gran depósito de bronce llamado **"el mar"**, de ocho centímetros de espesor, asentado sobre cuatro grupos de tres bueyes cada

---

obscuridad, pieza que contenía la estatua del dios metida en la naos o nicho tallado a menudo en un monolito granítico quedando la imagen sagrada oculta por una puertecilla de dos hojas. Entre las ceremonias que debía realizar el sacerdote oficiante al comienzo de cada día, se contaban: hacer fumigaciones de incienso, abrir el nicho del dios, saludarlo con muchas reverencias cantando y recitando himnos; lavarlo, vestirlo, ponerle aceite y cosméticos, y finalmente alimentarlo colocando delante de él panes, patos, piernas de vaca, vino, agua y además flores. Piénsese que a Yahvé, en la mesa de los panes de la proposición, se le ponían doce de esos panes, y sólo una vez por semana (§ 944) mientras que a los dioses egipcios se les trataba mejor, porque se les daba alimento más fresco, variado y abundante todos los días (ERMAN, p. 199-206).

uno, o sea, en total, sobre 12 bueyes del mismo metal, colocados simétricamente de modo que los de cada grupo miraban hacia un punto cardinal distinto. Ese depósito era circular, de 10 codos de diámetro por 5 de alto y 30 de circunferencia, y se dice que cabían en él, 2.000 batos, (unos 73.000 litros), según I Rey. 7, *26*, o 3.000 batos (unos 109.500 litros), según II Crón. 4, *5*; pero suponiendo hemisférico ese recipiente, no podría contener sino sólo unos 327 hectolitros (I Rey. 7, *23-26*). El **mar** se destinaba para las abluciones o purificaciones de los sacerdotes (II Crón. 4, *6*); y el agua de las diez fuentes movibles, para lavar la carne de los holocaustos y para la limpieza del altar y del patio, dadas las escenas de carnicería que allí se desarrollaban, pues el culto consistía principalmente en sacrificios de animales. Y **c**) Finalmente, frente a las columnas **Boaz** y **Jakín**, sobre el extremo rocoso de la era de Arauna, estaba el gran altar de bronce, de los holocaustos, al que se subía por escalones del lado oriental, y el que, según el Cronista, tenía 20 codos de largo, 20 de ancho y 10 de alto (II Crón. 4, *1*). Su interior debería de estar lleno de tierra y piedras, a causa del fuego que en él había para consumir las víctimas inmoladas. Esa roca, sobre la cual se aseguraba que David había edificado un altar cuando la peste con motivo del pecado del censo (§ 1060), subsiste aún hoy con el nombre de **Sakhrá**, en el interior de la mezquita de Omar (fig. 5); mide 17 ms. 70 por 13 ms. 50; se eleva de 1 m. 25 a 2 ms. sobre el nivel del suelo; y tiene una cavidad subterránea, que desde los más remotos tiempos debió ser un santuario o lugar sagrado de los cananeos o de los pueblos que anteriormente allí vivieron.

1378. El patio interior tenía tres entradas: la principal al Este, otra al Norte, y otra al Sur, esta última probablemente destinada al rey, pues le permitía subir al templo directamente desde su casa. Esa puerta, muy poco mencionada, y hasta negada por la ortodoxia, es aquella de que se habla en este pasaje: "El rey Sedecias envió a buscar al profeta Jeremías, y le tomó aparte en **la tercer entrada del templo de Yahvé**" (Jer. 38, *14*; cf.

26, *10*). La existencia de la misma está además confirmada por el hecho de que en el templo había **tres sacerdotes guardianes del umbral** (§ 682); siendo probable que ella se encontrara a la terminación de la magnífica escalera por la cual subía el rey desde el patio de su palacio al del templo (I Rey. 10, *5*), ya que la esplanada de éste era más elevada que la de aquél. En ese patio debía encontrarse el sitial cubierto por un dosel, destinado al rey cuando éste no oficiaba de sacerdote, sino que, como asistente, participaba del culto (II Rey. 16, *18*; § 1115). Además contra los muros circundantes al Norte, al Este y al Sur, había piezas destinadas a ciertos personajes importantes, y así p. ej., se mencionan: la cámara de Gemarías, hijo del secretario Safán, y la de los hijos de Hanán, junto a la de los jefes, y encima de la de Maaseya, hijo de Sallum guardián del umbral o de la puerta (Jer. 35, *4*; 36, *10*). Rodeando la pared que cerraba el patio interior, se encontraba al Norte y al Este del mismo, otro espacio libre: el **atrio grande** o **gran patio exterior** (I Rey. 7, *12*), cercado también por un muro, espacio que circunvalaba casi todas las construcciones salomónicas, como se ve en la fig. 3. Ese patio, más especialmente destinado para el público en general, tenía dos puertas: una al Norte y otra al Este, frente a las correspondientes del patio interior, siendo ésta última la entrada principal de la casa de Yahvé.

REPARACIONES Y MODIFICACIONES EN EL TEMPLO. — 1379. Cerca de siglo y medio después de construído el templo, el rey Joas se vió obligado a hacer grandes reparaciones en él, cuyo estado parece que era bastante ruinoso (II Rey. 12, *4-16*; II Crón. 24, *4-14*). Pasado otro siglo más, el rey Acaz introdujo importantes innovaciones en la casa de Yahvé, según hemos expuesto en § 1115, a saber: reemplazó el altar de bronce del patio interior por otro semejante a uno que había visto en Damasco, haciendo colocar el primero al Norte del nuevo; suprimió las esculturas de grupos de bueyes que sostenían el **"mar"** de bronce, y puso este depósito sobre un

basamento de piedras; modificó las diez fuentes transportables existentes en el citado patio; y cambió el lugar del sitial, recubierto de dosel, reservado para el rey, lo mismo que cambió la entrada por la cual penetraba el monarca al patio interior del templo, aun cuando sobre esto último hay sus dudas, porque el texto (II Rey. 16, *18*) en el cual se basan estos datos, se traduce de muy diferentes modos (véase la Versión Moderna, de Pratt). Varios lustros más tarde, bajo Manasés, Yahvé tuvo que soportar no sólo que su casa se utilizara también para el culto de Baal, de Ashera y de "todo el ejército del cielo", para lo cual se hicieron al efecto los altares y esculturas correspondientes, sino que además se construyeran en el patio interior piezas destinadas para los sodomitas y las prostitutas de aquellos cultos licenciosos. Ya antes, en el mismo patio, se habían hecho otras construcciones llamadas **Parbar** (o en plural, **Parvarim**), que servían para depositar provisoriamente los animales utilizados en los sacrificios. Manasés puso en ellas los caballos y los carros del sol que figuraban en las procesiones en honor de las nuevas divinidades astrales (II Rey. 21, *2-7*; 23, *4-12*). Josías destruyó las innovaciones de su abuelo Manasés; pero éstas reaparecieron nuevamente bajo sus sucesores, hasta que los caldeos quemaron el templo en el año 586, destruyendo y transportando a Babilonia cuanto objeto de bronce allí encontraron, pues los de plata y oro ya se los habían llevado once años antes (II Rey. 25, *13-15*; Jer. 52, *17-19*).

VICISITUDES DEL TEMPLO SALOMÓNICO. —
1380. Durante su existencia de tres siglos y tres cuartos, el templo salomónico fué saqueado por invasores extranjeros tales como: el faraón Sisac o Sheshonc I, fundador de la XXII dinastía y primero de los faraones que sea designado en el A. T. por su nombre propio (I Rey. 14, *25*, *26*); Joas, rey de Israel (II Rey. 14, *14*); y Nabucodonosor en 597 (Ib. 24, *13*); o fué despojado de sus tesoros por los mismos reyes de Judá, ya para comprar con ellos alianzas o ayudas extranjeras, como procedió,

p. ej., Asa para obtener el apoyo de Benhadad, rey de Siria, contra Baasa, rey de Israel (I Rey. 15, *18-20*); o como Acaz, para conseguir la cooperación del rey asirio Tiglat-Pileser, a fin de combatir a Resin, de Siria y a Peca, de Israel (II Rey. 16, *5-9*); o bien para evitar el asedio de Jerusalem, como hizo Joas con Hazael, rey de Siria (II Rey. 12, *17*, *18*), y Ezequías con el asirio Senaquerib (II Rey. 18, *13-16*). Todos estos actos desdorosos para el buen nombre del dios nacional, obligaron a los profetas, más tarde, como veremos, a inventar la cómoda teoría de que Yahvé, aunque siendo tan poderoso como antes, permitía esas profanaciones a causa de los pecados del pueblo, sin comprender que con ellas, resultaba Yahvé en primer término castigado. Tal es la teoría profética o deuteronómica que aplica el redactor último del libro de Reyes (9, *6-9*).

TEMPLOS QUE SE HAN SUCEDIDO EN LA COLINA DE MORIAH. — 1381. Conviene destacar, lo que incidentalmente ya hemos mencionado, a saber, que tres templos en honor de Yahvé se sucedieron en la terraza o plataforma que Salomón hizo preparar en la cima de la colina de Moriah, a saber: el de ese monarca, el de Zorobabel (años 520-515), y el de Herodes (años 19-9), estando actualmente ocupado ese emplazamiento por la mezquita mahometana impropiamente llamada **de Omar,** puesto que en realidad fué construída por el califa ommiada Abd-el-Melik (685-705 n. e.); y la cual es, después de la Meca y de Medina, el santuario más venerado por los musulmanes. ¡Quién le hubiera dicho a Yahvé, tan enemigo como era de las religiones extranjeras, que el lugar que él había elegido para habitar allí **eternamente,** iba a estar hoy ocupado por un templo consagrado a otra divinidad! Los dioses como los hombres, tienen sus épocas de apogeo y sus épocas de decadencia y de muerte.

CAPITULO IX

La dedicación del templo (1.a Parte)

TIEMPO QUE DURÓ LA CONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO. — 1382. Siete años y medio demoró Salomón en construir el templo (I Rey. 6, *38*), pues comenzando en mayo del 4º año de su reinado, o sea, en el mes de **Ziv**, mes de las flores, (hoy Yyyar, abril-mayo) segundo mes del año, —puesto que éste principiaba en el equinoccio de la primavera,— terminó en noviembre del 11º año, es decir, en el mes de **Bul**, o de las lluvias, (hoy, **Marchesván**, octubre-noviembre) octavo mes del año judío. Los nombres de **Ziv** y de **Bul** pertenecen al calendario cananeo, pues los judíos después del destierro, siguieron el calendario babilónico (§ 150). El escritor, aunque expresa los aludidos meses con nombres antiguos, revela que escribía en la época postexílica, pues les da el orden que tuvieron en el nuevo calendario. En efecto, antes de la deportación, el mes de **Ziv** era el octavo, y el de **Bul**, el segundo, pues el año lo hacían comenzar al principio del otoño, (21 de setiembre), con el mes de **Etanim**, hoy de Tisri, que entre los babilonios era el séptimo (I Rey. 8, *2*).

DISTINTAS PARTES DE LA INAUGURACIÓN DEL TEMPLO. — 1383. Terminado el templo, o luego de concluídos los demás edificios que Salomón hizo construir en Jerusalem, —punto éste que estudiaremos más

adelante, (§ 1426-7)— ese soberano, según el relato de I Rey. 8, procedió a inaugurar la casa de Yahvé, la **beth** Yahvé, con toda solemnidad, convocando al efecto a los notables de Israel y a todo el pueblo en general. Esa dedicación del templo comprendió los siguientes actos: 1º traslación del arca y del tabernáculo (vs. 1-11); 2º discurso de Salomón al pueblo (vs. 12-21); 3º la plegaria de la consagración (vs. 22-53); 4º bendición impartida por Salomón a la asamblea (vs. 54-61); y 5º inmolación de numerosos animales en honor de Yahvé, seguida de una gran fiesta nacional (vs. 62-66).

1º TRASLACIÓN DEL ARCA Y DEL TABERNÁCULO DE REUNIÓN. — 1384. El pueblo se congregó ante Salomón durante la fiesta de las Enramadas o de los Tabernáculos, que se celebraba del 15 al 21 del séptimo mes, y "*cuando llegaron todos los ancianos de Israel, los sacerdotes alzaron el arca de Yahvé y la transportaron juntamente con el tabernáculo de Reunión y con todos los utensilios sagrados que había en el tabernáculo; siendo los sacerdotes y los levitas, los encargados de llevarlos*" (vs. 3 y 4). Este último versículo o es una interpolación, como supone Reuss, o ha sido inhábilmente retocado por un escritor postexílico, pues no sólo distingue los **sacerdotes** de los **levitas,** distinción posterior a Ezequiel (44, *10-16*), que luego se la apropió el Código Sacerdotal (Núm. 18), sino que además identifica erróneamente la tienda hecha por David para guardar el arca (II Sam. 6, *17*), con el tabernáculo del Código Sacerdotal (Ex. 35 ss.; § 207), santuarios distintos según el Cronista (II Crón. 1, *3*, *4*). En cuanto a esa errónea identificación, el mismo abate Desnoyers confiesa que "no se ve claramente si **la tienda de Reunión** mencionada en I Rey. 8, *4* y en II Crón. 5, *5*, designa en realidad, la de Gabaón o si no se trataría simplemente de la tienda de David que, en virtud del papel que desempeñaba, hubiera tomado el nombre consagrado para la tienda mosaica" (II, p. 198 n.). Lo que hay en verdad, es que ni el pretendido tabernáculo mosaico del alto de Gabaón, ni la tienda davídica fueron

trasladados al nuevo edificio de Salomón, porque no existe el menor detalle de que hubieran sido colocados o existieran después en el interior o al costado del templo, ni para nada figuran como encerrados en alguna de las construcciones salomónicas adyacentes al mismo, que se nos describen con lujo de detalles. La ortodoxa L. B. A. subsana esta dificultad suponiendo que el tabernáculo fué transportado al templo y conservado como reliquia sagrada en las cámaras o piezas situadas encima del lugar santísimo. Como nadie ha sabido nunca nada de la existencia de tal reliquia, no vale la pena discutir tal suposición.

1385. Prosiguiendo su relato, nos dice el escritor sagrado que cuando la procesión llegó al templo *"el rey Salomón y toda la congregación de Israel, que a él se había reunido, se juntaron delante del arca, y sacrificaron ovejas y toros en tan grande cantidad, que no se les pudo contar ni evaluar"* (v. 5). El arca fué colocada en el **debir,** (1) debajo de las alas de los querubines, *"y sucedió que cuando los sacerdotes hubieron salido del* **hecal** o lugar santo, *la nube llenó la casa de Yahvé; y no podían los sacerdotes estar allí para ministrar, a causa de la nube, porque la gloria de Yahvé llenaba la casa de Yahvé"* (vs. 6, 10, 11). Yahvé, amigo antes de la vida errante, ahora acepta la vida sedentaria, y para mostrar ostensiblemente su conformidad con la mansión que le había construído Salomón, su nube llena la casa santa. Según la tradición judaica esa nube permaneció constantemente en el **debir** encima del arca, siendo la señal permanente de la presencia allí de Yahvé. Observa Reuss que esa tradición mítica pudo ser sugerida por nuestro texto, pues éste impide pensar en algo accidental. El autor tuvo en vista el

(1) Según el v. 9, **"nada había dentro del arca sino solamente las dos tablas de piedra que colocó allí Moisés en Horeb",** lo que no está de acuerdo con lo que se expresa en la epístola de los Hebreos, de que el arca contenía además **el vaso de oro con maná,** a que se refiere Ex. 16, 34, **y la vara florecida de Aarón** (9, 4; § 253).

relato del escritor sacerdotal, pues en el último capítulo del Éxodo se dice: *"Cuando Moisés hubo concluído la obra, la nube cubrió la tienda de Reunión y la gloria de Yahvé llenó la Habitación; y no pudo Moisés entrar en dicha tienda, porque la nube reposaba sobre ella y la gloria de Yahvé llenaba la Habitación"* (vs. 34, 35). Esta concepción del Tabernáculo y del papel que en él desempeñaba la nube, es diferente, como nota L. B. d. C., de la concepción del escritor elohista en su relato de Ex. 33, *7-11*, donde se nos refiere que todo el que quería consultar al dios, iba a la tienda de Reunión, y al penetrar en ella Moisés, la nube descendía a la entrada, y allí Yahvé, desde la nube, conversaba con aquél, cara a cara, como se conversa con un amigo. Según los recientes escritores judíos Margolis y Marx, "la nube que envolvió al templo el día de su consagración, figuraba el insondable misterio de Dios" (**Hist. Peuple Juif**, p. 68). Para la ortodoxia, la nube que llenó el templo salomónico, indicaba la toma de posesión por Yahvé de ese edificio sagrado, que sería en adelante su morada. "El templo, nos manifiesta L. B. A., fué consagrado por el Eterno exactamente como lo había sido el Tabernáculo", lo que viene a confirmar la falsedad del relato del libro de Reyes, puesto que todo lo relativo al Tabernáculo mosaico es mera obra de ficción (§ 207, 208).

1386. Scío anotando este v. 10, escribe: "Esta nube o niebla era una señal de la presencia de Dios en su templo, y una prenda de su protección sobre este lugar, y sobre los que viniesen a invocar en él su santo nombre. Estaba presente, pero oculto; y el mismo símbolo que le ocultaba, daba claramente a entender que estaba allí presente, y que todo lo veía y lo oía. El hijo de Dios está presente en nuestros templos bajo del velo Eucarístico, que le hace invisible a los ojos del cuerpo; pero el alma alumbrada de una viva fe, registra bajo de estas nubes misteriosas una majestad que le hace temblar, y una bondad que le alienta y convida a que se prepare para recibir los dones de su gracia, que tiene prevenidos para derramarlos sobre ella con abundancia". Realmente "el

alma alumbrada de viva fe" que cree que en la hostia católica se encierra el cuerpo de Jesús, es terreno preparado para recibir y aceptar cuanto milagro, por más absurdo que sea, se le exponga como realizado por la divinidad. El abate Desnoyers, tratando de explicar esa nube de Yahvé, que tantas veces se menciona en el Pentateuco, dice: "Ignoramos la naturaleza de esa nube; pero por sus primeros orígenes, se relacionaba probablemente a la concepción de Yahvé como Señor de los elementos desencadenados en la tempestad" (III, 113). Otros autores menos religiosos, sostienen que si realmente hubo nube que llenó el templo y que impidió entrar en él a los sacerdotes oficiantes, ella debió ser producida por el humo de la gran cantidad de animales quemados en el altar de los holocaustos.

EL ARCA Y EL SALMO 132, SEGÚN MOWINCKEL. — 1387. El arca, después de instalada en el templo, se cree que no volvió como antes a ser sacada en caso de guerra; sin embargo, Mowinckel opina que Yahvé no siempre estuvo encerrado, sino que su arca era utilizada en la liturgia del culto y especialmente en la gran procesión del principio del año, en la que se solemnizaba la entronización de Yahvé. Según dicho autor, uno de los salmos que se cantaba en esa fiesta religiosa, era el 132, —conocido en la Iglesia Católica por el salmo **"Memento, Dómine, David"**, a causa de comenzar así en latín,— cuyos seis primeros versículos hemos transcrito en el § 1069. Al regresar al templo con el arca, se cantaban los cinco primeros versículos en los que se expresa el juramento hecho por David de no descansar hasta no haber encontrado el lugar donde moraba Yahvé, o sea, el arca; y a esto contestaba parte de la congregación:

6 *Hemos oído decir que estaba en Efrata,*
La hemos encontrado en los campos de Jaar.
7 *Entremos en la morada de Yahvé,*
Postrémonos ante el estrado de sus pies.

O sea ante el arca (I Crón. 28, *2*), pues, como nota L. B. d. C., "según la concepción judía posterior, Yahvé no residía en el arca, sino que estaba de pie sobre ella". Entonces cuando iban a levantar los portadores el arca, se invitaba a Yahvé a partir imitando las palabras de Moisés al emprender marcha en el desierto (Núm. 10, *35*), y cantaba el coro:

8 ¡Levántate, Yahvé, ven al lugar de tu reposo,
Tú y tu arca en la que tu majestad reside!
9 ¡Vístanse tus sacerdotes de justicia
Y prorrumpan tus fieles en gritos de júbilo!

Después de recorrido un trayecto, quizás con el rey a la cabeza, danzando, como David, delante del arca, se detenía la procesión para ofrecer un sacrificio, y se oraba por el soberano.

10 ¡Por amor de tu siervo David,
No rechaces el rostro de tu ungido!

1388. Sobre estos tres vs. 8-10, que los pone el Cronista en boca de Salomón, al fin de la plegaria de dedicación del templo, (II Crón. 6, *41*, *42*), véase lo que decimos más adelante, en § 1414. Después de la oración, un sacerdote respondía en nombre del dios:

11 Yahvé hizo a David este juramento inmutable,
Que no dejará de cumplir:
"Un fruto de tus entrañas,
Colocaré sobre tu trono.
12 Si tus hijos guardaren mi alianza
Y las enseñanzas que les daré,
Sus hijos también, eternamente,
Se asentarán sobre tu trono".

Esas promesas de dicha se extendían a la ciudad, a sus habitantes, a sus sacerdotes y al rey, cuyos enemigos serían avergonzados.

13 *Porque Yahvé ha escogido a Sión,*
La ha elegido por morada para sí...
14 *"Esta ciudad es el lugar de mi reposo para siempre,*
Permaneceré aquí, porque tal es mi deseo.
15 *Bendeciré abundantemente a Sión,*
Saciaré a sus pobres de pan;
16 *Haré revestir a sus sacerdotes de traje triunfal (o de justicia)*
Y prorrumpirán sus fieles en gritos de júbilo.
17 *Allí haré crecer un cuerno a David,*
Y aseguraré una lámpara a mi ungido.
18 *A sus enemigos vestiré de vergüenza,*
Pero sobre él brillará su corona".

1389. Notemos, para la mejor comprensión de este salmo, que el **cuerno** (v. 17) simboliza aquí un descendiente real dotado de gran poder para la guerra; y que con la frase *"aseguraré una lámpara a mi ungido"* se quiere significar la permanencia de la dinastía davídica (§ 1347). "Procede esa imagen, o bien de la costumbre aún seguida en Oriente, de mantener encendida una lámpara toda la noche (pues al extinguirse es señal de que la casa está inhabitada: Jer. 25, *10*; II Sam. 21, *17*), o bien de que se encendía esa lámpara originariamente en honor de los antepasados. En efecto, los muertos parece que estaban más interesados aún que los vivos en que no se extinguiera la lámpara en su hogar: I Rey. 11, *36*; 15, *4*; II Rey. 8, *19*; cf. Prov. 20, *20*; 24, *20*; Job 18, *5*, *6*; 21, *17*" (L. B. d. C.). Ahora en cuanto a la época de este salmo, unos ortodoxos, como Scío, lo atribuyen a David y Salomón; otros, como Desnoyers, declaran que no hay indicios seguros para datarlo (II, 194, n. 5). Las esperanzas mesiánicas expresadas en la segunda mitad del salmo, así como el hecho de que el poeta manifiesta la convicción de que Yahvé cumplirá su promesa de mantener siempre un descendiente de David en el trono, muestran que el salmo se escribió cuando ya no había rey davídico en Jerusalem, o sea, después del destierro. A esta solución se inclinan Reuss, Gautier (II, 46), L. B. A. y L. B.

d. C. En cambio Mowinckel, de acuerdo con su expuesta teoría de ver en él un salmo de la procesión en la fiesta de la entronización de Yahvé, lo considera preexílico. Loisy, concorde también con Mowinckel, escribe al respecto: "No debe considerarse este salmo como mesiánico, ni como posterior a la cautividad. **Muestra él tan sólo el espíritu monárquico y dinástico del culto de Yahvé en Judá, bajo los sucesores de Salomón" (Rel. d'Isr.** p. 126).

1390. Yahvé permaneció, pues, en el debir del templo de Salomón, hasta que el impío Nabucodonosor se llevó, según se cree, el arca, cuando su primer toma de Jerusalem en 597 o 598, pues en el sexto año del destierro, ya se aseguraba que Yahvé había abandonado el país (Ez. 8, *12*); y Jeremías al manifestar en nombre de Yahvé que *"en aquellos días no hablarán más del arca de la alianza de Yahvé; no pensarán más en ella; habrá sido olvidada; no será ni lamentada, ni reconstruída"* (Jer. 3, *16*), da claramente a entender que ya no existía ese mueble sagrado cuando él escribía.

CAPITULO X

El discurso y la plegaria de Salomón

2º. DISCURSO DE SALOMÓN AL PUEBLO. — 1391. Instalada el arca en el **debir**, Yahvé moró allí en adelante, en la obscuridad de aquel recinto sagrado, salvo sus salidas anuales, a ser cierta la hipótesis citada de Mowinckel (§ 1387-1390). Los dioses, se ha dicho, aman el misterio y el silencio, y en las tinieblas ocultan su majestad, lo que es particularmente cierto de Yahvé, quien a pesar de ser dios del fuego, se rodeaba siempre de obscuridad, pues lo hemos visto aproximarse al pueblo en una espesa y obscura nube para celebrar la alianza del Sinaí (Ex. 19, *9*; 20, *21*; § 184), y el salmista declara que "*nubes y tinieblas están a su alrededor*" (Salm. 97, *2*). Es esta la misma idea que se pone en boca de Salomón, quien, — después de mencionarse que la nube divina se había posesionado del nuevo templo,— pronuncia estas palabras inaugurales:

12 Yahvé, que ha colocado el sol en los cielos,
Ha dicho él mismo que moraría en espesas tinieblas,
13 Yo te he edificado casa para que te sirva de morada,
Habitación en la que residirás eternamente. (1)

---

(1) El primer verso ha sido restituído según los LXX, y completando el T. M. con esta última versión, Wellhausen traduce así esos dos versículos:

1392. Es probable, como supone Causse, (**Les Plus**, 92), siguiendo en esto al escritor alemán G. Westphal en su obra **Las moradas de Yahvé**, que esto fuera una invocación usada en el culto de los antiguos santuarios. Yahvé aparece aquí como el gran dios solar, como el Baal del cielo, rasgo del sincretismo salomónico procedente de la religión de los **bamoth** o de los altos, pues el Yahvé israelita tomó los atributos del Baal-Shamash adorado en Canaán (§ 80). Este pasaje originariamente no se refería a la construcción del templo, pues se trata del sol, al que Yahvé le ha marcado su lugar en los cielos, y al cual, el que habita en las tinieblas de la obscura nube, es decir, el mismo Yahvé, le habría dicho: **"Te he edificado un lugar para que te sirva de morada, un lugar donde permanecerás mes tras mes"**, es decir, las mansiones

---

El sol del firmamento fué creado por Yahvé;
Pero él mismo ha querido morar en la obscuridad,
Y me ha dicho: constrúyeme casa en la que yo habite,
Casa en la que more eternamente,
He aquí esto está escrito en el libro del Justo (de **Yaschar**)

Este último v. lo vierte así Wellhausen, suponiendo que el traductor de los LXX leyó erróneamente en el original hebreo que tenía ante la vista (distinto de nuestro T. M.), **hachchir**, "el libro del Cántico" por **hayyachar** "el libro del Justo". A este respecto, escribe Causse: "El hecho que esta fórmula de dedicación habría formado parte del libro de **Yachar** o **Yaschar** sería un argumento en favor de su origen presalomónico. Pero esa interpretación es poco probable" (**Les Plus**, 92 n. 1). Desnoyers traduce ese último v.: **"¿No está escrito esto en el Libro del Cántico?"**. Y supone que los vs. 12 y 13 fueron tomados de una colección de poemas religiosos, atribuídos a Salomón, ya que en I Rey. 4, 32 se afirma que este monarca compuso 1005 cánticos (III, 114 n). Gautier sostiene que no hay duda alguna que ese Libro del Cántico debe ser identificado con el Libro de Yaschar (o del Justo) ya citado en Jos. **10**, 13 y II Sam. **1**, 18. Entiende que debe acordarse en este caso la preferencia al texto griego, más completo que el hebreo y sensiblemente distinto de éste último (I, pág. 289, 290).

zodiacales. Esta cita parecería, pues, tomada de un poema de la creación, análogo al poema babilónico sobre el mismo tema (R. H. L., t° I, p. 282). En todo caso, si esta fórmula de invocación no fuera de origen cananeo, como se presume, tendríamos aquí las únicas palabras auténticas de Salomón llegadas hasta nosotros, pues todas las demás que le atribuye el cap. 8 de I Reyes, son del redactor deuteronómico o del escritor sacerdotal que retocó ese libro, como veremos en seguida.

1393. Salomón bendice a la Asamblea de Israel (§ 577) y luego dirige a ésta el discurso de que haremos gracia al lector; pero que puede leerlo, si gusta, en los vs. 14-21, discurso que, en opinión de la ortodoxa L. B. A., es un homenaje al Eterno, quien cumplió fielmente la promesa hecha a David, y en el que a la vez recuerda al pueblo todas las dispensaciones divinas que impulsaron a Salomón a construir ese templo. Lo que cualquier espíritu desapasionado ve en ese insípido discursito, es tan sólo la reproducción de ideas o frases del pasaje reciente de II Sam. 7 (§ 1081-1094), capítulo este que, según Dhorme, es una página de P, la que ni por su forma, ni por su fondo puede ser histórica.

3° LA PLEGARIA DE SALOMÓN. — 1394. 8, *22. Entonces Salomón se puso delante del altar de Yahvé, frente a toda la Asamblea de Israel, y extendiendo las manos al cielo, 23 dijo: Yahvé, dios de Israel, no hay dios semejante a ti, ni arriba en el cielo, ni abajo en la tierra. Eres fiel a la alianza que celebraste con tus siervos, y lleno de misericordia hacia aquellos que marchan de todo corazón en tu presencia. 24 Así has guardado la promesa que hiciste a tu siervo David, mi padre, pues lo que declaraste con tu boca, lo has cumplido con tu mano, como lo vemos hoy. 25 Ahora pues, oh Yahvé, dios de Israel, confirma a tu siervo David, mi padre, lo que le prometiste diciendo: Nunca te privaré de sucesor que delante de mí se siente en el trono de Israel, con tal que tus hijos cuiden su conducta, andando delante de mí, como tú anduviste en mi presencia. 26 Y ahora pues,*

oh dios de Israel, dígnate ratificar la promesa que hiciste a mi padre, tu siervo David.

27 Pero, ¿habitará Dios verdaderamente sobre la tierra? Porque si no te pueden contener los cielos, ni los cielos de los cielos, ¿cuánto menos aún esta casa, que he edificado? 28 Sin embargo, dígnate atender la oración y la súplica de tu siervo, oh Yahvé, Dios mío; escucha el clamor y la plegaria que tu siervo hace hoy delante de ti: 29 que estén tus ojos abiertos sobre esta casa de noche y de día; sobre este lugar del cual has dicho: ¡Estará allí mi nombre!; escucha la oración que tu siervo aquí te dirige. 30 Oye, pues, la súplica de tu siervo y de tu pueblo Israel, cuando oraren en este lugar: sí, escúchalos de lo alto de tu morada, en los cielos; escucha y perdona.

31 Cuando alguno pecare contra su prójimo, y se le impusiere juramento, haciéndole jurar, si viniere a prestar juramento, delante de tu altar, en esta casa, 32 tú, escúchalo desde el cielo, y obra y juzga a tus siervos, condenando al culpable, y haciendo recaer su falta sobre su cabeza: justifica al inocente y trátale según su inocencia. 33 Cuando fueren batidos los de tu pueblo Israel por el enemigo, a causa de haber pecado contra ti, si volviesen a ti y confesaren tu nombre, y te dirigieran oraciones y súplicas en esta casa, óyelos tú, desde el cielo, perdona el pecado de tu pueblo Israel, y hazlos volver al país que diste a sus padres. 35 Cuando se cerrare el cielo, de modo que no haya lluvia, por haber pecado contra ti y te rogaren en este lugar, y confesaren tu nombre, y por su aflicción se convirtieren de sus pecados; 36 óyelos desde el cielo, y perdona el pecado de tus siervos y de tu pueblo Israel, enseñándoles el buen camino en que deben marchar, y envía la lluvia sobre la tierra que diste a tu pueblo por heredad. 37 Cuando sobrevinieren en el país, hambre o peste, o tizón, o añublo, o mangas de langostas o pulgón; cuando los enemigos sitiaren las ciudades del territorio de Israel, o que hubiere un flagelo o epidemia cualquiera; 38 si cualquier hombre o todo tu pueblo de Israel te dirigiere oración o súplica, si cada uno de los israelitas, reconociendo la llaga de su corazón, extendiere sus manos hacia esta casa, 39 escúchalos, tú, desde el cielo, lugar de tu morada; perdónalos,

y procede de manera de dar a cada uno según sus obras, tú que conoces el corazón de cada uno, porque sólo tú conoces el corazón de todos los hijos de los hombres, 40 para que te teman todos los días que vivieren en el país que has dado a nuestros padres. 41 Asimismo el extranjero, que no es de tu pueblo de Israel, que viniere de lejanas tierras a causa de tu nombre, 42 (porque ellos oirán hablar de tu gran nombre y de tu mano fuerte y de tu brazo extendido), y viniere a orar en esta casa, 43, escúchalo, tú, desde el cielo, lugar de tu morada, y concede a ese extranjero todo lo que te pidiere, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre y te teman, como tu pueblo de Israel, y sepan que tu nombre es invocado en esta casa que he construído. (Los vs. 44 y 45 están transcritos en § 1412; los vs. 46 a 51, en § 1413; y los vs. 52 y 53, fin de la plegaria salomónica, en § 1414).

1395. Después del discursito de tres minutos, anteriormente aludido (§ 1393), Salomón frente a toda la Asamblea de Israel (§ 577), pronunció la plegaria que antecede, **puesto de pie** delante del altar de Yahvé, (según así resulta del v. 22, y según así lo traduce Scío) y con las manos extendidas hacia el cielo, aún cuando en el v. 54 se lee, —quizás procedente de otro documento,— que terminada su oración, Salomón *"se levantó de delante del altar de Yahvé, DONDE ESTABA ARRODILLADO, con las manos extendidas hacia el cielo"*. He aquí ahora cómo juzga la ortodoxia dicho trozo bíblico: "Esta plegaria, dice L. B. A. es una de las más hermosas páginas del A. T., y no se puede leerla sin sentirse impresionado por su nobleza. Pronunciada por el jefe de la teocracia judía como representante del pueblo, en un momento único de la historia del mismo, y en lugar destinado a llegar a ser el centro definitivo de su culto, adquiere de estas circunstancias el carácter de una solemne confesión de fe, y a este título proclama las grandes verdades que constituían el fondo de la fe israelita. Nada de comparable ofrecen los anales religiosos de los pueblos de la antigüedad, a esta plegaria en la que abundan los más altos pensamientos sobre la naturaleza divina, en la que no se ha omitido ninguna de las necesidades mo-

rales y temporales de una nación, y que **por sí sola atestigua tanto el genio de Salomón**, como la pureza y la espiritualidad de la religión del A. T. comparada con todas las religiones paganas". Analicemos, pues, con detención esa plegaria, para ver si realmente nos encontramos aquí ante una auténtica manifestación de la religiosidad del monarca más sabio de Israel; pero previamente hagamos algunas breves consideraciones sobre la evolución de la plegaria israelita.

1396. "La plegaria de los antiguos hebreos, como escribe el profesor de la Facultad de Teología protestante de la universidad de Estrasburgo, Fernando Menegoz, es solidaria de la del resto de la humanidad por su primitiva asociación con la magia; y se eleva por encima de todas las otras formas de oración gracias al radicalismo con el cual se desprendió de los procedimientos de encantación, y gracias sobre todo a la espiritualización única en su género, que le hicieron sufrir los grandes profetas" (**Dic. Ency.** art. **Priére**). En efecto, como hemos visto en § 1183-7, los primitivos himnos y plegarias de los antiguos babilonios, asirios y hebreos formaban parte de ceremonias mágicas, con las cuales se trataba de calmar la cólera de sus respectivos dioses y obtener así de éstos el alivio o la cura de las enfermedades, desgracias y pecados de los suplicantes. Para obligar al dios a que concediera lo solicitado, se empleaban medios coercitivos o mágicos tales como: gritar, para despertar su atención y hacerlo venir: "*Clamo a ti, Yahvé, roca mía, no seas sordo a mi plegaria, no sea que si te alejas sin responderme, venga a ser yo semejante a los que descienden a la tumba*" (Sal. 28, *1*); **alzar los brazos al cielo**, como cuando Moisés le dice al Faraón: "*Cuando salga de la ciudad,* **levantaré mis manos a Yahvé,** *y cesarán los truenos, y no habrá más granizo, para que sepas que la tierra es de Yahvé*" (Ex. 9, *29*); o como cuando el mismo Moisés utiliza ese medio mágico para que su ejército venza a los amalecitas (§ 172-5); o **ejecutar ciertos ritos guerreros**, como los que aconsejó el profeta Eliseo a Joas, rey de Israel, para

que Yahvé le ayudara a vencer a sus enemigos, los sirios (II Rey. 13, *16-19*).

1397. Al evolucionar la religión israelita, cuando en el correr de los tiempos, de colectiva se fué transformando en individual, —lo que ocurrió principalmente en los siglos VII y VI, en virtud de la prédica de los grandes profetas,— la plegaria también evolucionó, pues de las remotas épocas en que para orar y asegurarse los favores de Yahvé, había que acercarse a este dios, yendo al santuario donde residía personalmente (I Sam. 1, *3, 10*; Gén. 28, *16* ss.; Sal. 24, *6*; 27, *7-9*; 84, *2, 4, 10*; 105, *4*) fué desprendiéndose paulatinamente de toda ganga mágica, hasta llegar a ser un coloquio del fiel con la divinidad, en el cual aquél expresa a ésta las angustias de su corazón, como p. ej., en el caso de Jeremías, cuando reprocha así a su dios (4, *10*):

Dije yo entonces: ¡Ah Señor Yahvé!
Ciertamente has engañado a este pueblo y a Jerusalem,
Diciendo: "Tendréis la paz".
¡Y sin embargo, la espada va a herirlos de muerte! (1)

(1) Como a la ortodoxia le cuesta admitir que un profeta como Jeremías, haya dirigido tales reproches a Yahvé, modifica el sentido de la cláusula, cambiando la puntuación de una palabra del original (recuérdese lo dicho en la nota G del t. I, p. 456-8), puntuando Ewald la primer palabra del primer verso, de modo que en vez de: "**dije yo**", resulte: "**se dirá**" o "**dijeron**". "Esta corrección se impone, según el jesuíta A. Condamín, porque Jeremías no puede reprochar él mismo a Yahvé, el error propagado por los falsos profetas que prometían la paz". Como se ve, se trata de alterar el texto, para adaptarlo a las ideas teológicas del intérprete. Reuss, cuya traducción es idéntica a la que hemos adoptado, expresa también que "eran los falsos profetas quienes habían hecho tales promesas engañosas; pero que las **habían efectuado a instigación de Yahvé** (cf. I Rey. 22, 20 ss.), el que quería sumir en funesta seguridad, al pueblo rebelde y maduro para el castigo, a fin de castigarlo más terriblemente".

O cuando le plantea un grave problema que lo preocupa:

Muy justo eres, oh Yahvé,
Para que yo dispute contigo;
Sin embargo quiero cuestionar contigo:
¿Por qué es próspero el camino de los inicuos,
Y por qué los impíos viven en paz? (12, *1*).

O cuando apela en su defensa, al conocimiento personal que de él tiene el dios:

Pero tú, Yahvé, tú me conoces, tú me ves,
Tú inquieres mis sentimientos hacia ti (12, 3ª).

1398. Sin embargo, la plegaria después de llegada a ese alto grado de elevación espiritual, cuando se repite siempre en la misma forma, sobre todo en el culto público, se convierte en una recitación mecánica de palabras, a las que se les da valor como fórmulas sagradas, sin preocuparse para nada de su sentido, el cual a menudo concluye por desconocerse. Se opera así una regresión, y la plegaria que de invocación mágica se había convertido en efusión sincera del alma del creyente, vuelve luego a transformarse en lo que era en un principio. Ejemplo curioso de ello no los da la antigua religión de Egipto. En efecto, los egipcios acostumbraban en los días de fiesta, llevar pan, frutas y otros alimentos a la tumba de sus muertos, a los cuales invocaban o llamaban para que recibieran dichas ofrendas fúnebres. Éstas se denominaban: "salir a la voz", porque se entendía que el difunto salía de su tumba a la voz del oferente. Muchos confiaban en la generosidad del rey o en Anubis, el antiguo dios de los muertos, para que cumpliera con esa obligación para con estos últimos, y así se oraba frecuentemente ante las tumbas diciendo: "¡La ofrenda que da el rey! ¡la ofrenda que da Anubis! por mil, pan, cerveza, bueyes, patos y toda clase de cosas buenas!". Ahora bien, esta plegaria, que se inscribía en todos los sepulcros, se perpetuó hasta épocas en que sus primeras palabras se habían vuelto incomprensibles, y debía reci-

tarse lo mismo que la frase "salir a la voz", tal como ambas se encontraban en los antiguos escritos, viniendo a tomar así el valor de expresiones mágicas, cuyo simple enunciado procuraba al muerto su alimento por medio sobrenatural. Algo parecido ocurre en el catolicismo, cuyos sacerdotes y fieles repiten maquinalmente interminables padrenuestros y avemarías por la salvación de las almas de los difuntos, o en cualquier otra circunstancia en que se quiera obtener de la divinidad determinados dones. Esas plegarias resultan verdaderas fórmulas mágicas, pues obran por su número, porque si su eficacia dependiera del fervor con que se pronuncian, bastaría entonces con la recitación tan sólo de una de ellas. El rosario católico, tan recomendado por León XIII y demás autoridades de la Iglesia romana, no es en el fondo sino un simple instrumento de magia (ERMAN, p. 284, 295-6). La religión de Israel nos ofrece una gran cantidad de oraciones en "el Salterio, colección postexílica de cánticos cultuales, entre los que se halla de todo: antiguos himnos litúrgicos y guerreros; fórmulas mágicas apenas espiritualizadas; manifestaciones de orgullo farisaico (17, *2-5*; 26) o de odio nacionalista (79, *12*; 139, *7-9*); así como por otra parte, efusiones de ferviente y pura fe individual adaptadas ulteriormente a las necesidades del servicio del templo; lamentos y gritos de esperanza; dudas y retornos a la certidumbre del socorro de Yahvé; humildes confesiones y alegres acciones de gracias; combates del fiel con su Dios y visión gloriosa del futuro cumplimiento de la obra divina de la salvación por y para el pueblo de la alianza (cf. Sal. 145-150. E. Menegoz, en **Dic. Ency.**, "Priére").

1399. En cuanto a la manera de orar, también se evolucionó, pues si los antiguos hebreos oraban de pie, como lo reconoce Scío en nota a I Rey. 8, *54*, (Gén. 24, *48*; I Sam. 1, *10*, *26*; § 643), después del destierro se prefirió hacerlo de hinojos y levantando las manos al cielo. Así el 2º Isaías pone en boca de Yahvé estas palabras: "*Ante mí* **se doblará toda rodilla**, *y toda lengua deberá jurar*" (Is. 45, *23*). Y el autor del libro de Daniel, que escribía

en el siglo II, nos dice que su héroe, tres veces al día se **hincaba** y oraba a Dios (Dan. 6, *10*).

1400. Después de este somero estudio sobre la evolución de la plegaria, examinemos la que se nos da como pronunciada por Salomón. La primera observación que naturalmente se presenta al espíritu, es que si se trata de un hecho real, ¿cómo es que ha llegado literalmente hasta nosotros el texto de esa oración? ¿La escribió Salomón, o había algún taquígrafo en la concurrencia, que tomó una versión estenográfica de la misma? ¿Dónde, luego, se conservó ese escrito hasta llegar al redactor del libro de Reyes cuatro siglos después de inaugurado el templo? Nada decimos de la versión de esa plegaria existente en II Crón. 6, porque el autor de este libro, la copió tres siglos más tarde, del de Reyes. Tampoco insistiremos en el reparo de que la mención de que el monarca se **arrodilló** para orar (según el v. 54) ya nos da a suponer que el relato procede de un escritor postexílico. Pasando, pues, por alto todo esto, veamos qué nos enseña la famosa plegaria de la referencia.

1401. 1º Tanto en el discursito de los vs. 15-21 como en el comienzo de esta plegaria, vs. 23-26 se nota la reiterada tendencia de ensalzar a David, considerándolo ya como el promotor de la construcción del templo, ya como el tronco de una estable dinastía real de origen divino, por proceder del cumplimiento de una promesa de Yahvé. Ahora bien, lo primero es falso, según hemos visto en el cap. XVIII del tomo III, y en cuanto a lo segundo, recuérdese lo expuesto en § 1268-1270. Podría argüirse que es comprensible que Salomón por afecto filial tratara de ponderar a su padre; pero, como según veremos, nada hay en esta composición que pueda atribuirse a aquel sabio monarca, se explica el aludido hecho por lo que hemos manifestado en § 1110, a saber, que los escritores posteriores imbuídos en las ideas de los grandes profetas, se esforzaron en realzar la figura de David, a expensas de la de Salomón, por quien no sentían muchas simpatías, a causa de su espíritu tolerante, que le per-

mitió transigir con cultos de divinidades extranjeras distintas del dios nacional israelita.

1402. 2º Nótese igualmente con qué insistencia se repite en casi todos los vs. del discurso salomónico, la frase *"edificar casa* **al Nombre de Yahvé"**, o como se le hace decir a éste: *"edificar casa en donde estuviese* **mi Nombre"** (v. 16), o *"estará allí* **mi Nombre"** (v. 29). A este respecto, remitimos al lector a lo que hemos dicho sobre el nombre del dios de Israel, § 354-8. En cuanto al concepto que de este dios naturista tenían los antiguos hebreos, recuérdese todo lo demás expuesto en el mismo cap. IX del tomo I. Al tratar de los profetas, nos detendremos más adelante a considerar la evolución que hicieron éstos sufrir al viejo Yahvé hasta hacer de él, el Dios universal; pero es sobre todo después del destierro que la idea de esa divinidad se vuelve cada vez más abstracta, más filosófica, menos antropomórfica. Para evitar ese antropomorfismo, escritores monoteistas postexílicos imaginaron desdoblamientos pasajeros de Yahvé, a fin de no mencionar la presencia material de este dios, y así nos encontramos con creaciones como la del **maleak de Yahvé**, o personificaciones de palabras abstractas como **el Nombre, la Gloria, el Verbo** o la **Sabiduría** de Yahvé (§ 365-7). El nombre de un ser, según creían los antiguos, expresaba no sólo la esencia de ese ser, sino que además constituía un elemento importante del mismo. Pero lo que debe destacarse aquí es que hablar del **nombre** de Yahvé, cuando se trata de designar a este dios, es fraseología particularmente postexílica, y que, por lo tanto, cuando Yahvé dice: *"En esta casa estará mi nombre"*, (v. 29) quiere significar: **"en esta casa estaré yo mismo"**.

1403. 3º Otra frase muy repetida en la plegaria salomónica es la de que *"el cielo es la morada de Yahvé"* (vs. 30, 32, 34, 36, 39, 43, 45, 49). Sabemos que Yahvé habitaba primitivamente en el desierto, en su montaña sagrada del Sinaí, en Madián o próximo a esta región. Desde la época de Moisés moró en el arca, y cuando el pueblo israelita se instaló en Canaán, habitó en las arcas de los distintos santuarios de ese país. David lo llevó en

el arca de Kiryat-Jearim a su palacio de Jerusalem; lo que no impedía que también morara en el alto de Gabaón, adonde fué a adorarlo Salomón; lo mismo que cuando éste lo estableció en el **debir** de su templo, no por eso cesó de ser adorado en los demás santuarios nacionales, ya que la centralización del culto se operó tan sólo y por pocos años, durante el reinado de Josías, en la segunda mitad del siglo VII. Todavía en el siglo IX, un profeta como Elías va a buscarlo a su antigua morada de la montaña santa en el desierto, para lo cual tuvo que efectuar un viaje ininterrumpido de cuarenta días con sus respectivas noches (I Rey. 19, *8*). Como Yahvé, era un dios del rayo, del trueno y de la tempestad, no es extraño que también a veces se le considerara como **dios del cielo,** es decir, como morando sobre la vasta bóveda que nos recubre, la cual, en la antigua cosmología hebrea, era una cúpula sólida descansando en los pilares o montañas del horizonte, llamados *"los fundamentos de los cielos"* (§ 1138-9; 1588 Nº 3º; II Sam. 22, *8*; Prov. 8, *27-9*). Por eso cuando los descendientes de Noé se pusieron a construir la célebre torre de Babel, cuya cima debía llegar al cielo, Yahvé **descendió** para ver aquella construcción, y atemorizado de que pudieran escalar su morada, — pues *"ahora,* dijo, *nada les impedirá ejecutar lo que han proyectado",*— les confundió los idiomas de modo que no se pudieran entender (Gén. 11, *4-9*). Yahvé, como dios del cielo, es tan mitológico, como las otras divinidades celestes que conocemos, tales como: Dyaus y Varuna en la mitología védica; Aura Mazda, entre los antiguos iranios; Zeus y Urano en Grecia; Júpiter en Roma; la diosa Nut, en Egipto; etc. El dios babilónico del cielo, Anú, tenía en Assur, antigua capital de Asiria, un templo que compartía con su hijo Rimmón o Hadad, dios de la tempestad, del trueno y del rayo (§ 78). Pero a pesar de que por estos atributos, que tenía al igual que Hadad, Yahvé era realmente un dios del cielo, es lo cierto que rara vez antes del destierro se le considera como tal, y sólo después de la gran catástrofe que concluyó con la independencia nacional, es que abandona sus moradas terrenas para vivir

perpetuamente en el firmamento o bóveda celeste. No es extraño, pues, que el tercer Isaías escriba: "*Así dice Yahvé: El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies* (v. citado por Jesús Mat. 5, *34-5*). *¿Qué clase de casa es la que me podréis construir? ¿Qué lugar podréis asignarme como residencia? Todas estas cosas fueron hechas por mi mano, y por mí es que subsisten*" (Is. 66, *1, 2ª*). Hasta que siglos más tarde, el autor del IV Evangelio pone en boca de Jesús estas palabras dirigidas a la Samaritana: "*Viene el tiempo en que ni en este monte, ni tampoco en Jerusalem adoraréis al Padre.... en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque tales son los adoradores que busca el Padre. Dios es espíritu, y en espíritu y en verdad deben adorarlo sus adoradores*" (Juan 4, *21, 23, 24*). "Lo que este nuevo culto rechaza, observa Loisy, es la idea del lugar santo por sí mismo, y del rito exterior que también por sí mismo tenga su eficacia fuera del hombre; no admite otro santuario que el del alma, ni otros símbolos que los que nutren la fe y los que dan vida al creyente".

1404. 4º En el v. 27, el escritor se exalta, y exclama: "*¿Habitará Dios verdaderamente sobre la tierra? Porque si no te pueden contener los cielos, ni los cielos de los cielos* (1) *¿cuánto menos aún esta casa que he edificado?*" Los hebreos, como casi todos los pueblos antiguos, creían en la existencia de muchos cielos, pues en el Deuteronomio (libro en el que se inspiró nuestro autor) encontramos la misma idea del citado versículo: "*De Yahvé tu dios son los cielos, y* **los cielos de los cielos**, *la tierra, y todo cuanto hay en ella*" (10, *14*). Los judíos contaban siete cielos, de los cuales, el más elevado, Aravoth, contenía el trono de Dios. Esos cielos superpuestos estaban

---

(1) La forma **cielos de los cielos**, como **Rey de Reyes** o **Cantar de los cantares**, es una manera hebraica de expresar la idea de un superlativo, a saber, lo más grande, lo más excelso, por eso con aquella forma, dice Scío, entendían el Empíreo, destinado para asiento del trono de Dios, esto es, el cielo supremo, el más alto, el más rico, etc.

habitados por seres sobrenaturales de distintas clases, siendo el segundo la morada de los espíritus malos y de los ángeles caídos, que esperaban allí su castigo. En el tercer cielo estaba el Paraíso, que fué visitado por el apóstol Pablo, según así él mismo nos lo refiere en II Cor. 12, 2. El escritor de nuestro v. 27, proclama aquí la grandeza del dios nacional, al que ya no nombra Yahvé, sino sólo "Dios", y no nota que esta rotunda profesión de monoteismo, —pues dada la excelsitud de "Dios", ya no hay en el universo lugar para los otros dioses, como categóricamente así se afirma en el v. 60,— está en abierta contradicción con otros pasajes del mismo capítulo y hasta de la misma plegaria. En efecto, dígase imparcialmente si la aseveración de que *"Dios no habita sobre la tierra, pues cómo lo va a encerrar el templo salomónico, cuando no alcanzan a contenerlo los cielos de los cielos"*, está o no en flagrante contradicción con textos como éstos:

Yo te he edificado casa para que te sirva de morada,
Habitación en la que residirás eternamente (v. 13).

Yahvé dijo a David, mi padre: Cuando tuviste la intención de edificar casa a mi **Nombre** (ya sabemos que esto es un eufemismo postexílico, para no decir: **casa para mí) bien hiciste en tener ese propósito en tu corazón** (v. 18). Y finalmente no concuerda la proclamación de la grandeza inconmensurable de Dios, con lo afirmado en los vs. 10 y 11 de que Yahvé tomó posesión por medio de su nube de la casa que para él le había edificado Salomón, y con las reiteradas manifestaciones que hemos encontrado y que iremos encontrando en nuestro estudio, de que **allí moraría Yahvé eternamente.**

1405. Es, pues, un contrasentido el que habiendo Salomón hecho una casa lujosa para residencia de su dios, saliera después manifestando, al inaugurarla, que el dios no la habitaría. El escritor sacerdotal que compuso esta plegaria trató de salvar esta antinomia con la ficción de que lo que estaría siempre en aquella casa era el **Nombre** de Yahvé, quien siendo ya el Dios universal, **tendría sus ojos abiertos, mirando de noche y de día dicho edificio**

(v. 29). Es decir, que por medio de un rodeo, y escribiendo en época que rechazaba el antiguo y pueril antropomorfismo de Yahvé, el escritor sagrado viene a manifestar en el fondo y por medio de otro antropomorfismo, la misma idea, que allí, en aquel templo, residiría la divinidad. Cómo se fué realizando ese trabajo de espiritualización de Yahvé, nos lo indica Víctor Monod, Maestro de conferencias en la Facultad de Teología protestante de la universidad de Estrasburgo, cuando escribe en el **Dict. Encyc.**, lo siguiente: "Durante el período que va del destierro a Jesucristo, la idea de Dios deviene más abstracta, más filosófica, menos coloreada de historia. La idea del Dios creador, del Espíritu organizador de la materia por la potencia del Verbo, se afirma al comienzo del Código Sacerdotal. Dios está muy lejos, y su trono, en lo más alto de los cielos. Es el Señor de los cielos y de la tierra, y desaparecen todas las imágenes antropomórficas. Dios no entra ya en contacto con los hombres, sino por mensajeros, ángeles que lo representan más o menos completamente, o bien por personalidades abstractas, hipóstasis como **la Palabra, la Sabiduría.** Se evita pronunciar el nombre de Dios mismo, y se rechaza la posibilidad de contacto directo con él. Voluntariamente altera la traducción de los LXX el texto hebreo, de modo que desaparezcan las ingenuas afirmaciones de antes: en Ex. 19, *3*, Moisés no sube ya a donde estaba Dios, sino **a la montaña** de Dios; y en Ex. 24, *10*, Moisés y los 70 ancianos no ven ya a Dios, sino **el lugar** donde estaba el Dios de Israel. En los Targúmenes, el hombre ya no es más creado a imagen de Dios, sino a imagen de los ángeles. Cuando el creyente piensa en el poder de Yahvé, se presentan a su mente, el ángel que está en su presencia o el Espíritu Santo (Is. 63, *9*, *10*). Estaban así preparados los israelitas a la idea de un mensajero de Dios, que no sería tan sólo profeta, sino que participaría íntimamente de la naturaleza y de la voluntad del Dios lejano, invisible e intangible" (Art. **Dieu**).

1406. 5º Desde el v. 31 en adelante el compositor de esta plegaria menciona siete distintas circunstancias

por las cuales deberá el israelita concurrir a aquel templo, pues allí es la morada de Yahvé, —a despecho de lo afirmado en el v. 27—, y este dios intervendrá entonces directamente en los asuntos que se le planteen. "El número siete, dice L. B. A. ,está aquí elegido como número sagrado, que resume la totalidad de los casos en que el pueblo recurrirá al Eterno". Nótese que el redactor de esta plegaria sienta el principio general de que Yahvé escucha a todo aquel que le implora en el templo o mirando en dirección a ese santuario, estableciendo así la tesis individualista, desconocida en tiempos de Salomón, pues ella suponía que el creyente tiene un valor real para Yahvé. Esta idea es propia de época posterior al Deuteronomio, pues todavía en el siglo VIII, —en que probablemente se escribió el Decálogo clásico de Ex. 20,— se afirma en esta colección de preceptos divinos el principio de la remuneración colectiva, dado que Yahvé castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la cuarta generación, y colma de favores hasta la milésima generación de los que le aman y guardan sus mandamientos. Examinemos ahora los siete casos que se exponen en esta plegaria.

1407. **PRIMER CASO. El juramento deferido a un prevenido** (vs. 31-32). El juramento o declaración solemne de algo, poniendo a Dios como testigo de lo que se asevera, y que trae implícita la aceptación de la maldición divina para el caso de ser falso lo expresado o el compromiso contraído, era muy practicado por los judíos no sólo ante los jueces, sino en las relaciones ordinarias de la vida. Hace notar el pastor Mauricio Michaeli, en el **Dict. Encyc.** que " una de las palabras usadas en hebreo para expresar la idea de juramento proviene de la raíz **cheba**, que quiere decir **siete**, o que literalmente significa: **estar bajo el imperio de las siete** (cosas santas), pues sabido es que el número **siete** era sagrado para los judíos, aún cuando otros piensan que debe verse en ello, un resto de la influencia babilónica, dado que los caldeos reconocían siete divinidades planetarias" **(Art. Serment).** El jura-

mento a que se refiere el autor de nuestra plegaria, es el llamado de **adjuración o conjuro**, por el cual se intimaba a alguno a decir la verdad, bajo amenaza de maldición divina. Aquí se le pide a Yahvé que cuando venga a prestar el juramento ante el altar del templo aquel a quien le haya sido deferido ese medio probatorio, lo oiga él desde el cielo y condene al culpable haciendo recaer su falta sobre su cabeza, y en cambio, justifique al inocente y lo trate según su inocencia. En el Código de la Alianza, obra del siglo siguiente después de Salomón, encontramos varios casos del juramento de **purificación**, que se pronunciaba cuando, p. ej., el depositario de dinero, alhajas o animales de otro, no podía dar cuenta de ellos, y alegaba que él no se había apoderado de tales objetos (Ex. 22, *7-11*). En épocas de fe, cuando realmente se creía en la intervención directa de Dios en los asuntos humanos, el juramento tuvo su razón de ser, pues el temor a las maldiciones divinas, que se aseguraba caían sobre el perjuro, obligaba generalmente a decir la verdad. Hoy que el Yahvé bíblico ha perdido gran parte de su antiguo prestigio, se ha eliminado de las prácticas judiciales el juramento, el que únicamente como resabio de costumbres en desuso, se conserva aún en algunos códigos civiles modernos, como el francés (arts. 1367-9), el italiano (arts. 1374-7) y el uruguayo (arts. 1227, 1611-2), y sólo para contadísimos casos, como cuando se discute si se ha operado o no la prescripción de determinadas deudas, o en juicios sobre obligaciones civiles procedentes de delito, cuasidelito o dolo, sin estar obligado el Juez a pasar por la declaración jurada del demandante. También se mantiene todavía hoy el juramento en muchas constituciones políticas, que ordenan lo presten los que entran a desempeñar cargos de gran responsabilidad, como, p. ej.: los legisladores, altos miembros de la magistratura judicial y el Presidente de la República, a pesar de que la experiencia demuestra la inutilidad de ese requisito protocolar, que, a los que juran, no les impide cometer desmanes, y que, por lo mismo, prácticamente a nada provechoso conduce. Ya en el judaísmo del siglo anterior a nuestra

era, se multiplicaron tanto los perjurios, —lo que comprueba que Yahvé no había accedido a lo que se le pedía en la oración salomónica,— y era tan fácil expiarlos, gracias a la casuística de los fariseos, que Jesús condenó los juramentos, diciendo: *"No juréis de ninguna manera... Sea vuestro hablar: sí, sí; no, no; porque lo que demás se dice, procede del Maligno"* (Mat. 5, *34-7*); condenación que se reproduce en la epístola de Santiago, 5, *12*.

1408. **SEGUNDO CASO.** El segundo caso que le expone a Yahvé el autor de esta plegaria, es el de una derrota de Israel seguida por la cautividad de los vencidos. *"Cuando fueren batidos los de tu pueblo Israel por el enemigo, a causa de haber pecado contra ti, si volviesen a ti y confesaren tu nombre y te dirigieran oraciones y súplicas en esta casa, óyelos tú desde el cielo, perdona el pecado de tu pueblo Israel, y hazlos volver al país que diste a sus padres".* Francamente se necesita mucha fe para creer que Salomón delante de todo su pueblo, en aquellos momentos de regocijo popular, según se nos lo describe, haya tenido el mal gusto de pedir a su dios que escuchara las súplicas que allí se le dirigieran **cuando su pueblo fuese derrotado y conducido al cautiverio por el enemigo.** Lo natural sería el haber pedido que cuando Israel fuera a la guerra, Yahvé continuara siendo su jefe, como antes, y les diera la victoria. Pero el hecho resulta fácil de explicar, porque Salomón no tuvo arte ni parte en la preparación de esta plegaria, como no la tuvo en las obras literarias que se le atribuyen. Todo hace suponer que esta plegaria fué escrita poco antes de la destrucción de Jerusalem, cuando Nabucodonosor aún no había quemado el templo; pero que ya en una campaña anterior, se había llevado cautivos a Babilonia, al rey Joaquín, a la casa real de éste, al elemento dirigente y a la gente válida de Judá (II Rey. 24, *11-16*). Además, de acuerdo con el criterio de los grandes profetas de los siglos VIII y VII, de que se hicieron eco el Deuteronomio y la escuela deuteronomista, las derrotas de Israel se atribuían a los pecados del pueblo, principalmente a su idolatría, por eso nuestro autor

dice: *"Cuando fuere batido Israel,* **a causa de haber pecado contra ti".** Yahvé desde aquella época, permitía las derrotas de su pueblo, cuando éste le era infiel, (lo que casi siempre ocurría), porque de lo contrario había que confesar que había menguado el poder del dios nacional, dador de las victorias de Moisés, Josué, los Jueces y David. Por eso con razón escribe Reuss: "En la demanda de perdón, no es al poderoso rey a quien se oye hablar, sino al redactor testigo del destierro, puesto que toda derrota no era seguida de cautividad".

1409. TERCERO Y CUARTO CASOS. **Sequía, hambre, peste y otras calamidades públicas enviadas por Yahvé a su pueblo, en castigo de sus pecados** (vs. 35-40). Ya hemos tenido ocasión de ver (§ 133-4, 1056) que los hebreos como otros pueblos de la antigüedad, atribuían a su dios nacional, no sólo el bien, sino también el mal que les ocurría. En este último caso, las desgracias que había que soportar, se consideraban manifestaciones de la cólera divina. Aquellos que aun hoy insisten en combatir la escuela laica, alegando que sólo la moral religiosa es la que puede influir para encaminar a los niños y a la humanidad en general por la senda del bien, no se dan cuenta que los dioses de todas las religiones son, el que más o el que menos, profundamente inmorales. *"¿Quién es el que hace al hombre, mudo, sordo, cojo o ciego? ¿Acaso no soy yo, Yahvé?",* le dice este dios a Moisés en uno de sus habituales coloquios (Ex. 4, *11*; § 134). Ya hemos estudiado entre las hazañas de Yahvé, la de haber retenido la lluvia durante tres años consecutivos, provocando el hambre en medio de su pueblo Israel, tan sólo porque el fallecido rey Saúl, mucho tiempo antes de esa calamidad, había tratado de exterminar a los gabaonitas; y el vengativo dios sólo se aplacó, cuando hubieron sido ahorcados en su presencia, siete inocentes, que no tenían otro delito que el ser descendientes de aquel monarca (§ 1036-1042). Aquí el escritor sagrado da por sentado que Yahvé es el autor de todos los flagelos que azotaban a aquel pobre pueblo, los que se complace en detallar: sequía, ham-

bre, peste, el tizón y el añublo que atacaban el trigo y demás cereales, langostas, orugas, hallarse los israelitas sitiados en sus ciudades por los enemigos, y después, en general, cualesquiera otras plagas y enfermedades, — todo esto, según él, debe ser considerado como castigo de aquel irritable y despiadado dios por los pecados de su pueblo. Estas son manifestaciones propias de la antigua idea de la religión colectiva; por eso las faltas de **algunos** se creía que ocasionaban el castigo de **todos**, en virtud de la mutua solidaridad en que se encontraban ante el dios nacional. Sin embargo, a poco que se medite, se ve claro lo absurdo de esa tesis, que a ser cierta, asemejaría Yahvé a un iracundo padre que, por la menor falta de sus hijos, les diera tan terribles palizas, que los dejara lisiados y tullidos para el resto de sus días. Además de acuerdo con la misma tesis, constantemente tendría Yahvé que estar enviando calamidades y desastres a su pueblo escogido (y ¡qué sería si no hubiese sido **su pueblo!**), pues como éste no estaba compuesto de santos, siempre había muchos que no "confesaban el nombre de Yahvé", es decir, que adoraban a otros dioses, o que violaban los preceptos de aquél. Como en esta parte de la plegaria se pide a Yahvé que escuche a **cualquier hombre** (v. 38) que le implore extendiendo sus manos hacia el Templo, ve en ello Lods una prueba de que cuando ella fué escrita, —que él supone fuera en la época de Jeremías, profeta que había descubierto una religión más individualista y más espiritual,— ya se iba teniendo conciencia del valor que una persona aislada puede tener a los ojos de Dios (**Les Prophétes**, p. 193, 248).

1410. QUINTO CASO. **El del extranjero venido de lejanas tierras a causa del nombre de Yahvé, que acudiera a orar ante esta casa.** Para él se le pide a Yahvé que lo oiga desde el cielo y le conceda todo lo que pidiere, a fin de que todos los pueblos de la tierra conozcan el nombre de Yahvé, lo reverencien y sepan que dicho nombre es invocado en este templo (vs. 41-43). Las disposiciones de los hebreos hacia los extranjeros variaron según que éstos

se hallasen en una de estas tres circunstancias: 1ª No estando en guerra con los pueblos vecinos, mantenían con ellos relaciones más o menos estrechas, sobre todo con los fenicios y los sirios, fomentadas principalmente por el intercambio comercial. Sin embargo existía contra todas esas naciones extranjeras, un estado latente de hostilidad, avivado casi siempre por el partido yahvista, debido al temor de que esas relaciones contribuyeran a que los israelitas aceptaran costumbres, ideas y prácticas religiosas contrarias a las propias nacionales, heredadas de sus antepasados, quienes habían llevado una vida nómade en el desierto. Esa animadversión se acentuó aún al retorno de la cautividad, cuando el elemento sacerdotal sostuvo que el pueblo de Israel debía formar una comunidad totalmente cerrada a toda influencia extranjera, y consagrarse exclusivamente al culto de Yahvé, pues de lo contrario este colérico dios volvería a castigarlo con nuevas calamidades tan terribles como las que habían ocasionado la ruina de Jerusalem y la pérdida de la independencia de la patria. — 2ª Con respecto a los extranjeros de paso en Israel, los hebreos les profesaban sentimientos de benevolencia, considerando con todos los antiguos pueblos orientales, en aquellas épocas en que no estaba organizado el hospedaje de los forasteros, que la hospitalidad era la gran virtud, el más elemental deber del hombre piadoso (Gén. 18, *2-5*; 19, *2*; Jue. 13, *15*; 19, *16-21*; Job 31 *32*). — 3ª Tocante al extranjero radicado en Israel, o **ger**, del que ya hemos hablado anteriormente (§ 559, 560), fueron aumentando cada vez más hacia él los sentimientos afectuosos como se ve en el Deut. 16, *10*, *11*, *14*; 26, *11*, aunque sin embargo, no es todavía completa su asimilación con el natural del país (Deut. 15, *3*; 23, *20*). Ezequiel le permite entrar en el santuario, a condición de que se circuncide (44, *9*), hasta que más tarde aún, el **ger** llega a ser el prosélito, el convertido al culto judío, estableciéndose que *"una misma ley habrá para los de vuestra raza y para el extranjero que habita en medio de vosotros"* (véanse los textos recientes de Ex. 12, *49*; Lev. 24, *22*; Núm. 15, *15*, *29*).

1411. En cuanto al quinto caso de la plegaria que comentamos, hay en ella un detalle que revela el fraude literario que se pretende cometer atribuyéndosela a Salomón, y es éste: en el v. 42, se da como causa de la venida de los extranjeros de lejanas tierras a orar en el templo de Jerusalem, el hecho de que ellos habrán oído hablar de **la mano fuerte y del brazo extendido** de Yahvé. Ahora bien, esta curiosa manera de expresarse tocante al dios nacional, es peculiar del Deuteronomio, habiendo sido después imitada por otros escritores de la misma escuela y por el escritor sacerdotal postexílico (Ex. 6, *6*; 13, *3*). Así en aquel libro leemos: "*¿Ha intentado alguna vez un dios escogerse una nación en medio de otra nación, con pruebas, señales, y milagros, combatiendo* **con mano fuerte y brazo extendido**, *ejecutando obras grandes y estupendas, como lo ha hecho Yahvé vuestro dios, por vosotros, ante vuestros propios ojos?*" (Deut. 4, *34*). Y en el cap. siguiente se repite: "*Yahvé, tu dios, te sacó de Egipto* **con mano fuerte y con brazo extendido**" (5, *15*). Otro indicio de la época reciente de esta plegaria se halla en la idea de que los extranjeros vendrían de lejanas tierras a orar en el templo de Jerusalem. No se confunda esa idea con la legendaria visita de la reina de Sabá, pues ésta, según la tradición, no vino a Jerusalem a orar, sino a proponer enigmas a Salomón, atraída por el renombre de la sabiduría de este monarca. Lo que expone el quinto caso de nuestra plegaria es la idea de los profetas, el sueño patriótico acariciado después de la restauración, que Jerusalem llegaría a ser el centro del mundo adonde convergirían los habitantes de todas las naciones, siendo el templo de Yahvé la Casa de Oración universal. Por eso en el tercer Isaías encontramos estas promesas: "*Los hijos de tierra extraña que se unan a Yahvé para servirle, y para amar el nombre de Yahvé a fin de ser sus servidores; todos aquellos que guarden el sábado para no profanarlo, y que sean fieles a mi alianza, yo los traeré a mi montaña santa y los colmaré de gozo en mi Casa de Oración; sus holocaustos y sus sacrificios serán aceptados so-*

bre mi altar, **porque mi Casa será llamada Casa de Oración de todos los pueblos"** (Is. 56, *6,7*).

1412. SEXTO CASO. Al considerar el segundo caso de esta plegaria (§ 1408) dijimos que no era natural hacer pedidos a Yahvé en aquel momento para cuando fueren derrotados los israelitas, sino pedir la victoria cuando salieran a la guerra. Este último caso es el actual, pues el escritor manifiesta: *"Cuando saliere tu pueblo a campaña contra sus enemigos, doquiera que tú los enviares, si invocan a Yahvé con la cara vuelta a la ciudad que tú has escogido y a la casa que yo he edificado a tu nombre, oye tú desde el cielo las plegarias y súplicas de tu pueblo, y hazles justicia"* (vs. 44 y 45). Esta parte de la plegaria está más en situación que el segundo caso referido; pero traiciona también al escritor de época reciente, no sólo porque no se pide concretamente el triunfo, que parecía imposible en aquella época de depresión ante el derrumbamiento del poderío nacional, sino además por la circunstancia ya mencionada en algunos de los anteriores casos, de la importancia que tenía para el éxito de la súplica, la posición que adoptase el orante. Para que Yahvé oiga desde el cielo, se requiere en épocas de sequía, peste, u otra calamidad pública, **orar hacia el templo y extender las manos en dirección al mismo** (vs. 35, 38); y aquí en este caso, los soldados en campaña **deben también pronunciar su oración mirando hacia donde se encuentra Jerusalem y su templo** (v. 44). Esta práctica que humaniza a la divinidad, suponiéndola que habita en un santuario célebre determinado, práctica seguida aún hoy por los judíos, y por los árabes que oran en dirección a la Meca, está en abierta contradicción con la tesis sustentada en el v. 27 y con los demás versículos citados en que se afirma que el cielo es el asiento **permanente** de la morada de Yahvé (vs. 39, 43, 49).

1413. SÉPTIMO Y ÚLTIMO CASO (vs. 46-51). Este es indiscutiblemente un trozo escrito por quien estaba en el destierro, y deseaba que Yahvé intercediera con los caldeos, a fin de que éstos tuvieran compasión de los des-

venturados israelitas cautivos. Léase con detención ese pasaje, y se convencerá el lector desapasionado de la verdad expuesta. *"46 Cuando pecaren contra ti (pues no hay hombre que no peque)* **e irritado los entregares a tus enemigos, y fueren llevados cautivos a tierra enemiga,** *sea lejos o cerca, 47 y si arrepentidos de corazón,* **en el país de su cautiverio,** *y convertidos te imploraren* **en su destierro** *diciendo: ¡Hemos pecado, hemos cometido iniquidad, impíamente hemos procedido!, 48 y se volvieren a ti de todo su corazón y con toda su alma,* **en el país de sus enemigos que los hubieren cautivado,** *y te oraren con el rostro vuelto hacia la tierra que diste a sus padres, hacia la ciudad que has escogido y hacia esta casa que he edificado a tu nombre, 49 entonces desde el cielo, lugar de tu morada, oye tú sus oraciones y sus ruegos, y hazles justicia. 50 Perdona a tu pueblo todos sus pecados, todas las ofensas que contra ti hayan cometido;* **excita en su favor la compasión de los que los hubieren llevado cautivos, para que se apiaden de ellos,** *51 porque Israel es tu pueblo, tu heredad, y tú lo sacaste de Egipto, de en medio del horno de hierro".* Véase con qué insistencia se habla del país del cautiverio, del destierro, de los que los hubieren llevado cautivos; todo esto revela el grito angustiado del israelita prisionero lejos de su patria, y que, de acuerdo con la prédica de los profetas, entendía que aquella calamidad que le había sobrevenido a Israel, era el justo castigo de sus pecados contra Yahvé. La frase *hazles justicia,* que ya hemos encontrado en el v. 45, da a entender que orar hacia el templo en las condiciones que expresa el escritor, daba derecho al suplicante para exigir de Yahvé el otorgamiento de lo solicitado. Nota Reuss que esa frase nos muestra que el perdón podía ser considerado como una especie de obligación resultante de la penitencia. Y agrega el mismo exégeta: "Si hemos tenido razón de ver en estos pasajes, donde se habla del destierro, el reflejo de los sucesos que pusieron fin a la monarquía de los Isaídas (de Isaí, padre de David), conviene agregar que esto fué escrito antes de la época de Ciro y de la vuelta de la cautividad, porque ésta no terminó en virtud de **la piedad** ex-

perimentada por los caldeos que los habían llevado cautivos, sino al contrario a causa de la ruina de los mismos". En nuestra opinión, la fecha de la redacción de esta plegaria debe fijarse después de la primer campaña de Nabucodonosor contra el reino de Judá, y antes de la destrucción de Jerusalem (pág. 7), pues no es posible admitir que el escritor pidiera a Yahvé que oyese a los desterrados que oraran con el rostro vuelto hacia el templo de Salomón, en una época en que ese edificio ya había dejado de existir.

CONCLUSIÓN DE LA PLEGARIA. — 1414. De esta plegaria tenemos dos versiones: una en I Reyes, y otra en II Crónicas. Ambas no terminan del mismo modo, como se ve a continuación:

I Reyes, 8	II Crónicas, 6
52. *¡Estén, pues, tus ojos abiertos sobre tu siervo y sobre tu pueblo Israel, cuando te dirijan sus ruegos! Escúchalos siempre que te invoquen.*	40. *Ahora, pues, oh Dios mío, ruégote estén abiertos tus ojos y atentos tu oídos a la oración que se haga en este lugar.*
53. *Porque tú, oh Señor Yahvé, los separaste de todos los pueblos de la tierra para que fuesen tu heredad, como lo declaraste por tu siervo Moisés, cuando sacaste a nuestros padres de Egipto.*	41. *¡Y ahora, levántate, oh Yahvé Dios, y ven a habitar en tu morada, tú y el arca de tu poder! ¡Vístanse de salud tus sacerdotes, oh Yahvé Dios, y regocíjense tus fieles en su dicha!*
	42. *¡No rechaces, oh Yahvé Dios, el rostro de tu ungido; acuérdate de los favores concedidos a tu siervo David!*

La plegaria salomónica, salvo variantes de poca monta, es idéntica en los dos citados libros bíblicos donde se en-

cuentra, hasta el final de la primera cláusula del v. 50 de I Rey. 8; después en II Crón. 6 falta el resto del v. 50 y el 51, y están reemplazados el 52 y 53 por los tres vs. 40-42, que se leen en la columna de la derecha, que antecede. Como Salomón, según se afirma, pronunció una sola oración en la dedicación del templo, resulta claro que uno de los dos escritores sagrados que relatan esa plegaria, se equivocó o nos da a sabiendas, como de Salomón, palabras que éste no pronunció. Los ortodoxos se inclinan a creer que la forma original de la plegaria es la que trae I Reyes, no sólo porque este libro es mucho más antiguo que el de Crónicas, sino porque además los mencionados vs. 41 y 42, están tomados casi literalmente del salmo 132, vs. 8-10 (§ 1387). Esta última observación muestra con toda evidencia que el escritor del libro de Crónicas, al reproducir tres versículos de un salmo de época muy posterior a Salomón y darlos como la terminación de la plegaria de éste al inaugurar el templo, estaba conscientemente faltando a la verdad. Y sin embargo, para la ortodoxia, tanto el de Reyes como el de Crónicas son escritores divinamente inspirados, y cuyas palabras debemos acatar sin discusión!

RESUMEN. — 1415. Resumiendo, pues, lo expuesto al examinar esta célebre plegaria, que según la ortodoxia, revela la piedad y el genio religioso de Salomón, podemos afirmar sin temor de equivocarnos, que tanto por su fondo como por su forma, nos hallamos aquí ante uno de los tantísimos fraudes literarios de que están llenas las páginas de la Biblia, según así lo hemos visto al estudiar, p. ej., la bendición de Moisés (§ 327), el cántico de Ana (§ 657-9), la profecía contra la casa de Elí (§ 670), y el discurso de Samuel (§ 814). Hasta el mismo abate Desnoyers se ve obligado a confesar que **las partes de esta plegaria posteriores al v. 13, "se presentan como amplificaciones, en que, sin dificultad, se reconocen ideas y expresiones deuteronómicas. Lo que se dice de los extranjeros en los vs. 41-43, y de la cautividad en los vs. 46-53, lleva particularmente el sello de una fecha bastante tar-**

día" (III, 114). Gautier manifiesta que "la parte del libro I de Reyes, 8 a 9, *9*, en la que se trata de la dedicación del templo, está tomada en cuanto a sus primeros materiales, de las antiguas fuentes, Actos de Salomón y Archivos del templo; pero que el redactor deuteronómico retocó y recompuso los datos primitivos. Éstos no subsisten intactos sino en 8, *12-22*, *62-66*.**En todo lo demás se reconoce la nota característica y los acostumbrados desarrollos de la escuela de D"** (I, p. 289).

CAPITULO XI

El final de la dedicación del templo.

4º LA BENDICIÓN DE SALOMÓN. — 1416. Terminada su plegaria, Salomón se puso de pie, según nos informa el escritor sagrado en el v. 54 (§ 1395), y con las palabras que se leen en los vs. 56 al 61 de I Rey. 8, bendijo a la Asamblea de Israel, como David había también impartido su bendición al pueblo, después que instaló el arca de Kiryat-Jearim, en la tienda que él le había preparado en Jerusalem (II Sam. 6, *18*; § 1114ª). Esta bendición que se pone en boca de Salomón, está revelando a las claras su origen exílico, pues no sólo alude al Deuteronomio, sino que además reproduce el lenguaje de este libro, como cuando dice: *"andemos en todos los caminos de Yahvé y guardemos sus mandamientos y sus estatutos y sus leyes, que prescribió a nuestros padres"* (vs. 58, 61; cf. Deut. 4, *40*, *45*; 5, *31*; 6, *1*, *2*; 7, *11*, etc.). Igualmente se encuentra en ella esta rotunda declaración de fe monoteísta impropia de la época de Salomón: *"a fin de que sepan todos los pueblos de la tierra que Yahvé sólo es Dios; no hay otro alguno"* (v. 60), semejante a las de las partes recientes del Deuteronomio como: *"Sólo Yahvé es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra; no hay otro alguno"* (Deut. 4, *39*). Al escritor sacerdotal de Crónicas no le pareció bien esta bendición salomónica, y más amigo de lo

maravilloso que el redactor de Reyes, nos cuenta en vez de aquélla, una nueva manifestación divina por medio de la cual Yahvé habría consagrado especialmente el altar de los holocaustos, como la aparición de la nube habría consagrado el templo. He aquí el relato de ese nuevo milagro: *"1 Y cuando Salomón hubo acabado de orar, el fuego descendió del cielo, y consumió el holocausto y los sacrificios; y la gloria de Yahvé llenó la casa. 2 Y no podían los sacerdotes entrar en la casa de Yahvé, porque la gloria de Yahvé la había henchido. 3 Y todos los hijos de Israel estaban mirando cuando descendió el fuego y cuando la gloria de Yahvé llenó la casa; y con el rostro a tierra se postraron sobre el pavimento enlosado, y alabaron diciendo:*
Dad gracias a Yahvé, porque él es bueno,
Porque para siempre es su misericordia (II Crón. 7).

1417. Este dístico es una forma litúrgica del culto judío, con la que comienzan muchos salmos postexílicos (véanse, p. ej., el 106, 107, 118 y 136), y que el escritor sacerdotal del siglo III, por singular anacronismo, la supone cantada por los oyentes de Salomón. Recordemos después lo ya dicho (§ 225, 460), de que es un rasgo clásico en los relatos de fundación de santuarios, la inauguración del culto por un fuego divino. En cuanto a que el pueblo congregado allí **vió descender del cielo el fuego que consumió los holocaustos**, y que vió igualmente la **gloria de Yahvé** (¿luz fulgurante o negra nube?) que llenó el templo, podían escribirse tranquilamente tales afirmaciones a los seis siglos de ocurridos los hechos, sin temor de ser desmentido por los testigos presenciales de los mismos. Del caso es recordar la copla española que dice:

El mentir de las estrellas
Es un bonito mentir,
Puesto que nadie ha de ir
A preguntárselo a ellas.

5º **LOS SACRIFICIOS Y LA GRAN FIESTA NACIONAL.** — 1418. *62 En seguida el rey y todos los*

israelitas con él, ofrecieron sacrificios delante de Yahvé. 63 Y Salomón hizo inmolar, para el sacrificio de acción de gracias (o sacrificios pacíficos), *22.000 toros y 120.000 ovejas, dedicando así el rey y todos los hijos de Israel, la casa de Yahvé. 64 En aquel día, el rey consagró la parte media del patio que se encuentra delante de la casa de Yahvé, porque ofreció allí los holocaustos, las oblaciones y la grasa de los sacrificios de acción de gracias, por cuanto el altar de bronce que estaba delante de Yahvé era demasiado pequeño para que cupiesen en él los holocaustos, las oblaciones y la grasa de los sacrificios de acción de gracias. 65 En aquel tiempo, pues, Salomón celebró la fiesta y todo Israel con él, congregado en gran número desde la entrada de Hamat hasta el torrente de Egipto* (el uadí Mizraim), *delante de Yahvé nuestro dios, por siete días y otros siete días, esto es, catorce días. 66 Y al octavo día despidió al pueblo. Y ellos llenando de bendiciones al rey, regresaron alegres a sus casas, con el corazón contento, por todos los beneficios que había hecho Yahvé a David su siervo, y a Israel su pueblo* (I Rey. 8).

1419. De este relato del fin de la dedicación del templo, —en el que se ve claramente que el v. 65 no es de la misma mano que escribió lo demás transcrito,— resulta: 1º que la inauguración del templo causó una verdadera hecatombe de animales; 2º la intervención exclusiva de Salomón como dirigente de aquel acto religioso; y 3º que el pueblo israelita, congregado en Jerusalem, desde los puntos extremos del país (desde Hamat al Norte, hasta el uadí Mizraim al Sur, véase el mapa en el tº I) se retiró lleno de gozo, colmando de bendiciones al rey. En cuanto a la hecatombe de animales, el autor sagrado nos informa de que Salomón hizo inmolar para el sacrificio de acción de gracias con motivo de la dedicación de la casa de Yahvé, 22.000 vacunos y 120.000 ovejas. Fuera de la enormidad de estas cifras, su carácter de números redondos, de millares completos, está mostrando a las claras, que se trata de cantidades de fantasía. Lo probable es que siendo grande la muchedumbre, y habiendo durado las fiestas muchos días (v. 65), fuera también muy numerosa la cantidad de ani-

males ofrecidos en sacrificios pacíficos o de acción de gracias, pues en éstos, sólo se reservaba para Yahvé la grasa, que se quemaba en el altar, y lo restante de las víctimas era comido por los sacerdotes y los oferentes de las mismas. Sabemos que el sacrificio se llamaba **holocausto,** cuando la víctima era totalmente quemada en el altar (§ 664). Las oblaciones u ofrendas vegetales consistían en quemar en el altar de Yahvé otros objetos distintos de la carne, como harina, aceite, tortas y pasteles ácimos, espigas de trigo, etc. (Lev. 2). De modo que la mayor parte de los animales sacrificados cuando la dedicación del templo, fueron destinados para los festines populares, a que dió lugar dicho acontecimiento.

EXCLUSIVA INTERVENCIÓN DEL REY COMO DIRIGENTE DE AQUEL ACTO RELIGIOSO. — 1420. Para convencernos de lo expuesto en este epígrafe, nótese en efecto el papel preponderante que desempeña el monarca en todo el desarrollo de la dedicación. Así como fué él quien hizo construir el templo, así también fué él quien ordenó el traslado del arca, quien pronunció el discurso inaugural, quien oró en público a Yahvé, quien bendijo al pueblo (aun cuando las palabras que se nos dan como suyas en tales ocasiones, sean meras composiciones literarias muy posteriores a él), quien ofreció sacrificios a aquel dios, quien hizo erigir para ese acto cierto número de altares suplementarios, pues el altar de los holocaustos resultó insuficiente para tantos sacrificios, y finalmente quien después de terminada la fiesta, despidió al pueblo.

1421. Los ortodoxos que aun siguen creyendo que el Pentateuco es obra de Moisés, y que, en consecuencia, lo consideran conocido por Salomón, se desesperan ante este cúmulo de pruebas que echan por tierra tales tesis, y sostienen lo que expresa Scío al anotar el v. 64, a saber, que "**Salomón hizo consagrar el patio por medio de los sacerdotes, y lo mismo se ha de entender cuando se dice que dedicó el templo,** que **sacrificó, etc.**" De modo entonces que cuando leemos que "Salomón **convocó** al pue-

blo, que bendijo a la asamblea, que se arrodilló delante del altar y oró, etc.", todos estos actos debemos entenderlos que él no los ejecutó, pues no podía hacerlos según la legislación mosaica, sino que fueron realizados por los sacerdotes. Siempre, nos encontramos, pues, con la misma clase de interesada exégesis, que tuerce los textos o desfigura los hechos o apela al simbolismo para que la Biblia diga lo contrario de lo que dice, a fin de ponerla así de acuerdo con la teología o con los prejuicios de la ortodoxia. Lo que en realidad ve en este cap. 8 de I Reyes, todo aquel que tenga los ojos abiertos y quiera ver, es que ni Sadoc, el jefe de los sacerdotes, ni ninguno de éstos se mencionan para nada en las escenas de ese importante acontecimiento (lo que así no ocurre en el relato paralelo del reciente libro de Crónicas, escrito, como sabemos, para ensalzar la casta sacerdotal — II Crón. 5, *11-13*; 7, *6*), —salvo en el traslado del arca, (vs. 3, 4, 6, 10, 11),— lo que nada tiene de sorprendente puesto que el rey, a la vez de ser el jefe absoluto del país, era el jefe supremo de la religión de Yahvé. Los sacerdotes no eran entonces sino simples funcionarios del monarca, que obedecían ciegamente sus órdenes (§ 1116). Y en cuanto a la intervención personal de Salomón en los actos del culto, como jefe de la religión Yavhista, además de todo lo que nos expone el citado cap. 8, la revela incuestionablemente este pasaje del capítulo siguiente: *"Tres veces al año ofrecía Salomón holocaustos y sacrificios de acción de gracias sobre el altar que había edificado a Yahvé, y quemaba incienso sobre el altar que estaba delante de Yahvé"* (I Rey. 9, *25*). Reuss, después de la palabra "incienso", trae: "él mismo", manifestando que el empleo de ese pronombre se justifica por los Setenta y por Gén. 39, *6*, y agrega: "Este pasaje comprueba que el rey ejecutaba personalmente actos sacerdotales, lo que a la vez que concuerda muy bien con la narración del cap. 8, prueba igualmente que los privilegios de la casta levítica datan de época más reciente. La puntuación de esta frase es irregular, y **el texto actual podría ser un ensayo para hacer que desapareciera lo que**

había de extra-legal en ese hecho". Esas tres veces al año en que oficiaba Salomón en la casa de Yahvé, es probable que fueran en tres grandes fiestas nacionales, dos de las cuales deben haber sido la de las Semanas o de Pentecostés, y la de los Tabernáculos. La otra fiesta es poco probable que fuera la de Pascua, porque aunque era una antigua fiesta de primavera, había caído en desuso, y sólo se la celebró nuevamente después de la aparición del Deuteronomio (Deut. 16, *1-8*), en época del rey reformador Josías (II Rey. 23, *21-23*), habiendo luego legislado sobre ella el profeta Ezequiel (Ez. 45, *21-24*). En el pasaje reciente de II Crón. 8, *12, 13*, se dice que: *"Salomón ofreció a Yahvé holocaustos, sobre el altar que había erigido en frente del pórtico. Ofrecía los sacrificios que prescribe Moisés para cada día, para los sábados, para los novilunios y para las tres fiestas del año: la fiesta de las Semanas, la de los Tabernáculos o de las Enramadas, y la de los Panes sin levadura o de los Ázimos"*. Esta última, la de **Massoth**, era la fiesta agraria que marcaba el comienzo de la cosecha de la cebada (Deut. 16, *9*; Lev. 23, *8-14*), unida en el antiguo Israel a la ceremonia pastoril de la Pascua (Ex. 12, *33-39*; 23, *15*) y de las cuales más tarde el Código Sacerdotal, combinándolas, hizo una sola fiesta (Deut. 16, *3, 4, 8*).

1422. Pero aún cuando el rey era y continuó siendo el pontífice o jefe de la religión de Israel mientras duró la monarquía de carácter teocrático (§ 1112-1117), no es menos cierto que la construcción del templo contribuyó a aumentar la importancia de los sacerdotes encargados ahora de sacrificar en el santuario real, desarrollándose a la vez entre ellos, un principio de jerarquía, desde que se requirieron muchos sacerdotes y múltiples auxiliares para ofrecer al dios nacional las numerosas víctimas que allí se inmolaban. Uno de esos sacerdotes tenía que ser el jefe o director de los demás, pues el rey-pontífice oficiaba sólo eventualmente —tres veces al año lo hacía Salomón, según acabamos de ver,— y no podía por sus tareas de Estado, ocuparse en los detalles del culto. Además, téngase también presente que Salo-

món, después que destituyó y desterró a Abiatar (§ 1294), designó a Sadoc como su sacerdote principal, especie de Ministro de Culto, concediéndole la prerrogativa de que ese cargo fuera hereditario en su familia. "No existía entonces, escribe Renán, el sumo sacerdote con preeminencia sobre sus colegas. Había un alto funcionario llamado **cohen** (1); pero sin pontificado ni título jerárquico. Era el suyo un cargo palatino. Sadoc fué el primer **cohen** del templo, y su posteridad desempeñó el cargo hasta el año 167 a. C. Todavía después de dicha fecha, la aristocracia sacerdotal siguió llamándose **sadoquita**, origen de la palabra **saduceos**, que tanto sonó en las luchas del cristianismo naciente" (II, 142). Salomón, pues, aún cuando no fué teólogo, sino un monarca que perseguía sólo fines políticos, influyó considerablemente sin él saberlo ni quererlo, sobre la religión yahvista, orientándola en la vía del clericalismo y manteniéndola en el plano inferior del ritualismo y de religión de carnicería, hasta que los romanos destruyeron definitivamente el templo de Herodes, que era el existente en aquel entonces, obligando así a los judíos a modificar su religión, suprimiendo los sacrificios de animales, y dando paso al culto más elevado de la Sinagoga.

DURACIóN DE LOS FESTEJOS. — 1423. Con respecto a la duración de aquellos festejos, no concuerdan los datos bíblicos. Según el v. 65, —manifiestamente interpolado aquí,— los israelitas celebraron la fiesta delante de Yahvé **por siete días y otros siete, esto es catorce días.** Pero a renglón seguido se dice que Salomón despidió al pueblo **el octavo día.** ¿Cómo pudo la fiesta durar catorce días y haber concluído al octavo? La ortodoxia ha encontrado fácilmente la solución de este problema. Hubo, se nos dice, **dos fiestas sucesivas**: la de la Dedicación del templo y la de los Tabernáculos o Enramadas, que duraron cada una, una semana; de ahí la expresión enigmática que los festejos fueron celebrados

(1) En realidad, **cohen** o **kohen**, en hebreo, significa sacerdote (§ 1118).

por siete días **y otros siete**. Salomón, se agrega, despidió al pueblo, **el octavo día**, es decir, el que siguió a la segunda semana de fiestas. Sin embargo esta explicación, que ya la daba el Cronista (II Crón. 7, *9*), está muy lejos de ser satisfactoria. En efecto, léanse con detención los vs. 1 y 2 de I Rey. 8, y se verá que allí se dice que Salomón hizo congregar a los principales de Israel para trasladar el arca desde la ciudad de David, y que "concurrieron a esa convocatoria de Salomón" o "se reunieron junto al rey Salomón", todos los varones de Israel, durante la fiesta, en el mes de Etanim, que es el mes séptimo. Esa fiesta, según todos los exégetas, sean o no ortodoxos, era la fiesta de los Tabernáculos, de las Enramadas o de la vendimia, que se celebraba del 15 al 21 del séptimo mes. Quiere decir, pues, que aprovechando la aglomeración de gente que se reunía en Jerusalem con motivo de la citada fiesta, Salomón hizo transportar el arca al templo, y procedió a la inauguración de este edificio. No hubo **dos fiestas**, una de la Dedicación del templo y otra de los Tabernáculos, sino tan sólo una: ésta última, dentro de la cual se efectuó aquélla. Así resulta claramente explicado, el porqué en el v. 66 se lee que **en el octavo día** Salomón despidió al pueblo, es decir, que terminada la fiesta de los Tabernáculos, que aquel año coincidió con la consagración de la nueva casa de Yahvé, el rey ordena **al día siguiente**, o sea, **el octavo**, que cada uno vuelva a su hogar. Siglos más tarde el Cronista para darle más brillo al relato de la dedicación del templo, supuso que este suceso había originado una fiesta especial que había durado una semana, fiesta celebrada a continuación de la de los Tabernáculos, de modo que ésta prolongada por aquélla había venido a durar catorce días. Algún copista o escriba introdujo después esa enmienda en el v. 65 de I Rey. 8, y de ahí salió el texto curioso sobre el tiempo de duración de esa fiesta, que en el original se expresa así: **"siete días y siete días, catorce días"**. Reuss observa igualmente que "no sería imposible que nuestro texto (el del v. 65) haya sido retocado según el de Crónicas".

EL REGOCIJO POPULAR POR LA INAUGURACIÓN DEL TEMPLO, Y FECHA DE ESTE ACTO. — 1424. Escribiendo a cuatro siglos de los sucesos, el redactor deuteronómico del libro de Reyes manifiesta que la multitud reunida en Jerusalem para presenciar la inauguración del templo salomónico, después de los festejos se retiró llena de gozo, colmando de bendiciones al rey. Indudablemente que no es fácil, a la distancia en que nos hallamos de aquellos sucesos, el poder comprobar cual era el verdadero estado de ánimo de los concurrentes a las referidas fiestas; pero todo nos induce a suponer que no deben haber sido muy sinceras las bendiciones dirigidas al monarca, ni muy intenso el regocijo popular, como pretende hacérnoslo creer el relato del citado escritor. En efecto, así como son meras ficciones, desprovistas de todo valor histórico, las manifestaciones ya estudiadas del Cronista (§ 1101-1110) relativas a que David no vivió sino pensando en la construcción del templo para Yahvé así también se puede asegurar sin gran temor de equivocarse, que fueron muy distintos de lo que se nos describe, los sentimientos experimentados por el pueblo en la inauguración de aquel edificio, que tan célebre fué posteriormente.

1425. Ante todo conviene recordar que Salomón no pensó hacer un templo nacional, sino uno principalmente para su uso particular, para tener al dios junto a sí, a fin de que de él dependieran el arca y el oráculo. Esa casa para Yahvé formaba parte de las vastas construcciones que realizó Salomón en la cima de la colina de Moriah, las que de Sur a Norte comprendían: la casa del bosque del Líbano o arsenal sobre una sala hipostila de 45 columnas de cedro, el pórtico de las columnas, la sala del trono en la que administraba justicia, el palacio donde moraba, y el harem real con el pabellón de la hija del Faraón, en un recinto especial separado por un simple muro de la **beth Yahvé,** o casa de Yahvé, que ocupaba la parte superior de la colina (véase la Fig. 3). Se asevera que en todas esas construcciones invirtió Salomón casi el doble del tiempo empleado en la edificación del templo (I Rey,

6. *38*; 7, *1*), el cual venía a estar encerrado dentro del cerco que rodeaba el conjunto de esos edificios. J. Marty, en el **Dic. Ency.** de Westphal, declara que "esa casa, tan querida más tarde por los judíos, no fué en su origen sino la capilla particular del soberano, como la "Sainte-Chapelle" lo fué para el rey de Francia, Luis IX". Es curioso notar que el templo de Salomón, como el palacio de Sargón en Korsabad, confinaba con el harem: por eso, Ezequiel en el siglo VI, en su proyecto del futuro templo, trató de que éste fuera completamente independiente del palacio real (Ez. 43, *7*, *8*).

1426. Estas consideraciones nos conducen lógicamente a la pregunta: ¿cuándo fué que Salomón inauguró el templo: luego que éste hubo sido construído, o cuando hubieron sido terminados todos los edificios referidos? Dicho templo fué concluído el mes octavo, en el año undécimo del reinado de aquel monarca (I Rey. 6, *38*); pero de su inauguración sólo se nos dice que ocurrió en el mes séptimo (Ib. 8, *2*), sin indicársenos el año de ese suceso. Para la ortodoxia no hay duda alguna de que esa consagración acaeció a los once meses de concluído el templo (los que van del mes de Bul de un año, al mes de Etanim del año siguiente, § 1382); pero hay fundadas razones para sostener que el acto inaugural en cuestión ocurrió mucho más tarde, o sea, después de terminadas las antedichas construcciones salomónicas en Jerusalem. Éstas, según el redactor, demoraron trece años en ser concluídas, a partir, de la terminación del templo (I Rey. 6, *38*; 7, *1*; 9, *10*); pero el texto de I Rey. 3, *1*, proveniente quizás de un documento más antiguo, nos hace comprender que **todas las construcciones**: templo, palacio y murallas de Jerusalem, **fueron obras simultáneas y no sucesivas.** Ese texto dice así: *"Salomón emparentó con Faraón, rey de Egipto, porque se casó con una hija de éste, y la trajo a la ciudad de David,* **mientras acababa de edificar su propia casa, y la casa de Yahvé, y el muro de en derredor de Jerusalem"**. Resulta claro de este pasaje que las obras que se mencionan en él se **hacían a la vez,** y no, **una después de otra, y nótese igualmente que en primer**

término se nombra la edificación del palacio real antes de la casa de Yahvé.

1427. Además, el cap. 9 de I Rey., que viene en seguida del relato de la consagración del templo, comienza diciendo que "**cuando Salomón hubo acabado de edificar la casa de Yahvé, y la casa real y todo lo que había deseado y querido hacer,** *Yahvé se le apareció por segunda vez, como se le había aparecido en Gabaón*" (§ 1315, ss.). Y Yahvé inició su discurso (porque él fué el único que habló en esa entrevista) con estas palabras: "**He oído tu oración y la súplica que me has hecho:** *he santificado esta casa que has edificado a fin de establecer en ella mi nombre para siempre, y mis ojos y mi corazón estarán allí de continuo*" (v. 3). Ahora bien, estas palabras son, como en ese versículo mismo se dice, la respuesta a la plegaria de Salomón al inaugurar el templo, y especialmente a lo pedido por dicho monarca en los vs. 28 y 29. ¿Puede sensatamente admitirse que el autor de aquella plegaria y del relato de esta aparición divina, hubiera supuesto que la **contestación de Yahvé se hizo esperar trece años,** lapso de tiempo empleado por Salomón en sus demás construcciones, después de terminado el templo, según I Rey. 7, *1*? ¿No es más lógico suponer que esa respuesta del dios nacional vino a Salomón **en seguida** de acabadas las fiestas de la dedicación? Y si esto es lo que naturalmente se desprende del relato, y si es lo que estaba en la mente del escritor, tenemos entonces que de acuerdo con el transcrito v. 1, la **inauguración del templo ocurrió después que Salomón hubo acabado esa casa de Yahvé, el palacio real y sus demás construcciones.** Contribuye a corroborar estas lógicas deducciones, lo que se expresa al final del v. 25 de este mismo cap. 9, (transcrito en § 1421), en el que después de expresarse que Salomón ofrecía tres veces al año sacrificios y quemaba incienso o perfumes en el altar del templo, se agrega: "*después que la casa fué acabada*" (Valera); o "*Y el templo fué acabado*" (La Vulgata, Pratt); o "*Y consagró así el templo definitivamente*" (Reuss), o "*Y la casa fué definitivamente constituída*" (L. B. A.); o "*Así fué definitivamente organizado el*

servicio del templo" (Versión sinodal). Acéptese la que se quiera de estas distintas traducciones, lo que se desprende de esa frase final, es que luego de inaugurado el templo, Salomón organizó definitivamente el culto, oficiando él mismo en la casa de Yahvé, como rey-sacerdote, tres veces al año. **Esto ocurrió, después de terminadas las construcciones salomónicas referidas,** pues en el versículo anterior a éste que comentamos, o sea, en el v. 24, se dice que *"luego que la hija de Faraón se trasladó de la ciudad de David a la casa que le había edificado Salomón, (1) éste se puso a construir la ciudadela o fortaleza de Millo".* De modo que dados estos antecedentes, no creemos equivocarnos al afirmar que la inauguración del templo la efectuó aquel monarca a la terminación del grupo de edificios que rodeados por un mismo cerco hizo construir en la plataforma de la colina de Moriah o Morija, y antes de edificada la fortaleza de Millo. Reuss opina también que **"concluídas las construcciones,** organizó Salomón el culto de modo regular", y al anotar I Rey. 8, *2*, manifiesta lo siguiente: "No se determina el año de la inauguración; pero **debe suponerse, sin duda, que se trata de la época de la terminación de todas las construcciones".**

1428. Si estas conclusiones son exactas, como lo hacen suponer las razones expuestas, tendremos un argumento más, y de gran valor, para comprobar que Salomón no le dió a la casa de Yahvé por él construída, la trascendencia y la importancia que adquirió más tarde por la marcha de los sucesos, pues para él aquel edificio vino

---

(1) El Cronista del siglo III da de ese traslado la siguiente explicación: "**Salomón hizo subir a la hija de Faraón de la ciudad de David a la casa que para ella había edificado, pues decía: Mi mujer no morará en la casa de David, rey de Israel, porque es sagrada, por haber entrado en ella el arca de Yahvé**" (II Crón. 8, 11). Esta explicación del Cronista es de lo más original que pedirse pudiera, porque, como nota Reuss, sabemos que la princesa egipcia había habitado durante mucho tiempo en la casa de David, donde se encontraba el arca, antes de la construcción del templo.

a ser tan sólo un complemento de las demás construcciones suyas destinadas a su comodidad personal y a dar brillo y magnificencia a su corte. Para el pueblo de la época, pues, la **beth Yahvé** de Jerusalem era sólo una parte de las construcciones reales, debidas a la vanidad y al amor del fausto del monarca. Lo probable, en consecuencia, es que el pueblo al ver esos lujosos edificios, pensara en las corveas y en las exacciones que le costaban, y ante el recuerdo del duro yugo, de la pesada servidumbre que por causa de ellos les había impuesto Salomón, los miraran con muy escasa simpatía. Por eso, cuando muerto este rey se produjo la secesión de Israel, la gran mayoría del pueblo, que pasó a formar el reino del Norte, aceptó gustosa la reforma de Jeroboam, y prescindiendo de Jerusalem y de su templo, acudieron presurosos a los santuarios de Dan y de Bethel, a adorar a Yahvé en la forma plástica que le impuso el reformador y de acuerdo con los antiguos hábitos populares. Además, el partido yahvista, que se caracterizaba por su intransigencia y por su apego a las costumbres tradicionales de su antigua vida nómade, consideraba una profanación que en una casa hecha por extranjeros y con materiales extranjeros, se encerrara a su dios, al que consideraban enemigo de la vida sedentaria. En lugar del templo hubieran preferido la antigua tienda de David que albergaba el arca; por eso, desdeñando las pomposas ceremonias de aquel santuario real, continuaron adorando a Yahvé en los demás santuarios del país, que aunque sencillos, tenían, sin embargo, más largo arraigo en el culto popular, y los encontraban más de acuerdo con la índole propia de aquel dios, que con ellos había venido del desierto. "Para muchos israelitas, escribe Piepenbring, la vida nómade y pastoril de los antepasados tenía un carácter sagrado y les parecía la única agradable a Yahvé. La vida sedentaria y agrícola ya la consideraban como una innovación peligrosa, contaminada de infidelidad hacia su dios. Con mayor razón el comercio y las artes, imitados de los fenicios, debían ser bien poco de su gusto. El pomposo culto del templo no podía serles de su agrado, pues tenía también

un carácter exótico o pagano, que en nada cuadraba con el culto rústico que se había ofrecido hasta entonces a Yahvé, ya en los altos, ya junto al arca santa albergada en una simple tienda. Durante mucho tiempo aún parecía que este culto fuese el único conforme a los principios del verdadero yahvismo (Ex. 20, *24-26*). Además los israelitas puritanos tendían a abajar toda grandeza humana, para atribuir toda gloria a Dios (Is. 2, *12-17*), lo que formaba el más evidente contraste con la tendencia mundana y fastuosa del reino de Salomón, en el que la gloria, el arte y el saber humanos fueron altamente apreciados y muy cultivados" (p. 178).

1429. Los profetas, amantes de un culto más espiritual, no fueron partidarios, en un principio, del templo, y así hemos visto que Natán se opuso a que David le construyera casa a Yahvé. Si algunos siglos más tarde cambiaron ellos de opinión, fué cuando encararon la centralización del culto en él, como medio de evitar los abusos e inmoralidades que se cometían en los altos o santuarios libres, diseminados en todo el país. El abate Desnoyers dice al respecto: "En los pensamientos religiosos de la mayor parte de los profetas anteriores al destierro, no tuvo el Templo el lugar prominente que ocupó en el espíritu de los sacerdotes de la restauración judía. Elías, Eliseo, Amós y Oseas no lo mencionan; Miqueas trata a Jerusalem de alto (Miq. 1, *5*); Jeremías previene contra la confianza engañosa de los que van clamando: "**¡El templo de Yahvé! ¡El templo de Yahvé! ¡El templo de Yahvé!**" como si la reforma de la conducta no fuera mejor garantía de salvación (Jer. 7, *4*, *5*); y este mismo profeta considera un porvenir en que los hebreos convertidos ni aún pensarían más en el arca de la alianza de Yahvé, (Jer. 3, *16*), que era la razón de ser del Templo" (III, 146). Sólo mucho más tarde, cuando predominó la influencia sacerdotal, y en las tristezas del destierro o en las amarguras de la restauración, se recordó con placer la época de la fundación del primer templo, se embelleció su memoria, y la fantasía febriciente de aquellos hebreos que pensaban en las pasadas glorias de su pue-

blo, les hizo concebir que Salomón había tenido varias entrevistas con Yahvé, que éste había ideado el templo y había hecho de él su morada y que, por lo tanto, ese era un edificio maravilloso en cuya construcción se habían empleado sumas fantásticas, y del cual estaban orgullosos todos los israelitas. En realidad, nada sospecharon de todo esto, los contemporáneos de Salomón. Claro es, nota Renán, que esa construcción de arte mundano, al ser consagrada por el paso del tiempo, llegó a tener su poesía, sus devotos y sus fanáticos; pero tuvo que sufrir muchas vergüenzas antes que sus mancillas se deshicieran en aureola de santidad (II, 141).

CAPITULO XII

Algunas observaciones sobre el Templo de Salomón

1º EL PLANO DEL EDIFICIO. — 1430. ¿Quién hizo ese plano? Oigamos lo que al respecto nos informa el Cronista: *"11 David dió a Salomón, su hijo, el plano del pórtico, y del templo, y de sus edificios, y de sus depósitos, y de sus cámaras altas, y de sus cámaras interiores, y de la cámora del arca* (el debir). *12 Le dió también el plano de todo lo que había proyectado tocante a los atrios o patios de la casa de Yahvé y a todas las cámaras de alrededor destinadas para los tesoros de la casa de Dios y para los tesoros de las cosas santificadas; 13 y tocante a la clasificación de los sacerdotes y de los levitas, y a la organización del servicio de la casa de Yahvé y de todos los utensilios para dicho servicio. 19 TODOS LOS DETALLES DE ESTE PLANO, TODO ESTO, dijo David, ESTÁ AHÍ CONSIGNADO EN UN ESCRITO POR LA MANO DE YAHVÉ, QUIEN ME LO HA HECHO CONOCER"* (I Crón. 28).

1431. Según lo que antecede, el plano del templo y sus dependencias, así como la organización del culto, fueron la obra del propio Yahvé, quien no sólo se los reveló a David, sino algo más maravilloso aún: **el mismo Yahvé puso todo eso por escrito y se lo dió a dicho rey**, algo así como lo que hizo aquel dios con el Decálogo, que lo escribió con un dedo suyo en dos tablas de piedra, y luego se las entregó a Moisés (Ex. 31, *18*). L.B.A., caracterizada

representante de la ortodoxia, comprendiendo lo absurdo de la aludida afirmación del Cronista, trata de alterar el texto dándole una forma en la que no se vea el antropomorfismo pueril en que incurre el escritor sagrado, y en consecuencia, traduce así el citado v. 19: *"Todo esto, dijo David, todo el modelo a ejecutar, está ahí por escrito: Dios me lo ha hecho conocer por la mano del Eterno sobre mí".* Según esta traducción, pues, los planos que dió David a Salomón, los había obtenido aquél por una revelación especial, lo que ya requiere un alto grado de credulidad; pero el texto hebreo dice concretamente que lo que recibió David y luego trasmitió éste a su hijo Salomón, fueron los planos del edificio santo y sus anexos, con los detalles de la organización del culto, **todo escrito de puño y letra del mismo Yahvé.** Y en comprobación de ello, véase cómo traduce Jerónimo ese versículo en la Vulgata: "Omnia, inquit, venerunt SCRIPTA MANU DÓMINI AD ME, ut intelligerem universa opera exemplaris", lo que Scío vierte así al castellano: **"Todas estas cosas, dijo, me vinieron a mí ESCRITAS DE LA MANO DEL SEÑOR, para que entendiese todas las obras del diseño".** Así como para el escritor sacerdotal, Moisés había construído el tabernáculo del desierto copiando **el tabernáculo celeste** que le mostró Yahvé (Ex. 25, *9*, *40*; 26, *30*; 27, *8*; Act. 7, *44*; Heb. 8, *5*), así también para el Cronista del siglo III **el templo de Salomón fué construído de acuerdo con el plano del templo que de su propia mano trazó Yahvé, y** luego se lo dió a David. Realmente en esto, Yahvé no había sido superior a los antiguos dioses egipcios Ptah y Seshat, quienes no habían tenido inconveniente en bajar a la tierra a clavar las estacas y tender el cordel para señalar el plano de sus respectivos santuarios (ERMAN, p. 198-9). Scío comentando el citado v. 19, escribe: "Dios reveló a David la figura y forma del templo que había de edificar su hijo Salomón, y de todo lo que había de servir para su culto y servicio; y así todas y cada una de las partes del templo, del mismo modo que el antiguo tabernáculo, estaban llenos de misterios. Algunos dicen que **fué éste el modelo mostrado en el monte a Moisés;**

de quien lo recibió Josué, y así de mano en mano pasó por la tradición hasta Samuel, que fué el que lo dió a David; pero sea lo que quiera de semejante tradición, es **justo tomar a la letra el texto, tanto de la Vulgata como del Hebreo, sin desviarse un ápice".** A este comentario, que muestra cómo la fe es capaz de comulgar con ruedas de molino, sólo agregaremos: **¡Oh sancta simplícitas!**

1431ª. Tanto lo que nos expresa el Cronista sobre el plano del templo (I Crón. 28, *19*) como lo que nos refiere el escritor sacerdotal sobre el tabernáculo mosaico, mera copia del que tenía Yahvé en el cielo, está de acuerdo con creencias judías de baja época, muy utilizadas por los autores apocalípticos, y según las cuales, ciertas cosas terrestres son copias de arquetipos celestiales. Estas extrañas concepciones eran corrientes en autores alejandrinos, como Filón y otros, quienes se habían inspirado al respecto en Platón. Sabido es que este filósofo enseñaba que existe un mundo trascendente de ideas puras o formas-modelos que limitan y definen la substancia. En ese mundo superior y distinto del nuestro, nosotros hemos vivido antes de nacer en éste en que actualmente nos encontramos, y como nuestra alma estuvo en contacto inmediato con esos tipos o modelos divinos de las cosas y de los seres, de ahí que conservemos el recuerdo de los mismos y que los reconozcamos y los apliquemos a los individuos. Por eso, por ejemplo, aun cuando vemos muchos **perros** diferentes, sin embargo podemos hablar del **perro** en general, lo que proviene de la idea-forma de **perro** que traemos de la referida otra existencia. Estas concepciones platónicas, nuevas en Grecia, cuando el fundador de la Academia las expuso allí por vez primera, eran ya conocidas y sustentadas por los caldeos. Al efecto, escribe Roberto Eppel: "La noción de arquetipos preexistentes de las cosas terrestres estaba muy extendida en el mundo semítico, desde la más alta antigüedad. Aparece con gran relieve en la mitología babilónica, y hasta en la sumeria o sumeriana: los países, ríos, ciudades, **templos, no son sino copias, generalmente disminuídas y aminoradas de los modelos divinos. El pla-**

no de Nínive, p. ej., ya estaba trazado en caracteres celestiales, desde el comienzo de los tiempos" (R. H. Ph. R., tº 17, p. 405). No debe extrañarnos, pues, que los hebreos postexílicos se hayan asimilado esas ideas de babilonios y griegos, y que no se contentasen con el autógrafo de Yahvé (Ex. 31, *18*), sino que consignaran en la 3ª parte de la Mischna (tratado de Gittin) que Yahvé entregó a Moisés la Thora completamente escrita, rollo por rollo, y que el plano del templo salomónico fué obra del mismo dios.

2º RECURSOS PARA LA CONSTRUCCIóN DEL TEMPLO. — 1432. Indudablemente que a un templo, cuyo plano había sido hecho por el propio dios nacional, que iba después a habitarlo, tenía que corresponder la asombrosa liberalidad del rey y de los magnates de Israel, que nos relata la desorbitada fantasía del Cronista; pero como este punto ya lo hemos tratado ampliamente en nuestro tercer tomo, remitimos al lector a lo expuesto en § 1105 a 1110.

3º LOS CONSTRUCTORES DEL TEMPLO. — 1433. Según numerosos textos bíblicos atribuídos a Moisés, pero que en realidad son preceptos de escritores recientes, ya de la escuela deuteronómica, ya de la sacerdotal, Yahvé estaba animado de intensa xenofobia, al punto que no cesaba de anatematizar los casamientos de hebreos con mujeres de otros pueblos, (1) en su afán de transformar a Israel en una comunidad completamente aislada, a fin de que las relaciones con los habitantes de los países vecinos no influyeran para que los israelitas

(1) ¡Las ironías que suele tener la historia! Los sacerdotes hebreos, que en su orgullo creían pertenecer a una nación privilegiada del globo, que se consideraba el pueblo escogido de Yahvé, formularon preceptos, en nombre de este dios, prohibiendo los matrimonios mixtos entre israelitas y extranjeros, para conservar la pureza de su raza y la pureza de su religión. Han transcurrido de esto veinticinco siglos, y hoy, otro país

cesaran de adorarlo (§ 421). Pues bien, ese dios tan intolerante depuso su hostilidad contra los extranjeros, en cuanto se trató de la construcción del templo salomónico. En efecto, tanto el plan, la orientación, la arquitectura, la madera y otros materiales empleados en ese edificio, las columnas de la entrada del mismo, los arquitectos y los artistas, en fin, casi todo lo que había contribuído a su formación, adorno y alhajamiento*, era fenicio, es decir, proveniente de uno de los odiados pueblos cananeos, que los israelitas debieran de haber exterminado al establecerse en la Tierra Prometida, de acuerdo con las terminantes e inhumanas órdenes de Yahvé. "Los arquitectos fenicios, escribe Marty, reprodujeron el plano de un templo destinado a un dios-sol y orientado hacia el Este" (**Dic. Ency. Art. Salomón**). Otras influencias extranjeras se manifestaron también en ese templo; así, p. ej., el mar de bronce y las fuentes rodantes del patio interior y otros objetos del mobiliario fueron copiados de modelos de Babilonia, Asiria, Chipre y Creta; y las esculturas reproducían figuras egipcias y babilónicas. Pero predominaba en él la influencia de los súbditos del rey de Tiro, de modo que venía a ser, como se ha dicho, un artículo de importación fenicia. Sin embargo, a pesar de ello, fué plenamente aceptado por el dios israelita, quien bajó en su nube a instalarse en el **debir** (§ 1385), con el propó-

---

contemporáneo ensoberbecido igualmente con sus cualidades étnicas, quiere a toda costa conservar incontaminada su raza aria, y para ello dicta las más anacrónicas e inhumanas leyes, prohibiendo también, so pena de las más severas sanciones, los casamientos y las uniones ilegales con semitas, y hasta el trato con ellos, como si fueran leprosos cuyo contacto hubiese que evitar. Las órdenes intolerantes que se dan como dictadas por Yahvé, tienen a lo menos la atenuante de la atrasada época en que se formularon; pero ¿qué diremos de los que hoy, en pleno siglo XX, los imitan, devolviéndoles con mayor vigor la pelota, y que, sin embargo, pretenden ser el pueblo de más adelantada cultura de la Tierra? ¡Cuán poco ha progresado la humanidad del punto de vista moral!

sito de morar allí eternamente. Este propósito, según ya lo hemos adelantado, se frustró, porque a la inversa del refrán que dice: "El hombre propone y Dios dispone", aquí, en este caso, Yahvé propuso y los caldeos dispusieron otra cosa.

4º **LAS DIMENSIONES DEL TEMPLO.** — 1434. El Cronista pone en boca de David estas palabras: *"La casa que se ha de edificar para Yahvé, ha de ser GRANDE* (Pratt, Reuss), o *MAGNÍFICA* (Valera, L.B.A., Versión Sinodal) *SOBRE TODA PONDERACIÓN, para que sea célebre y renombrada en todos los países"* (I Crón. 22, *5*); y en igual sentido le hace decir a Salomón escribiendo al rey de Tiro (1): *"La casa que voy a edificar será GRANDE, porque grande es nuestro dios sobre todos los dioses... Hazme preparar madera en abundancia, porque la casa que deseo edificar será MUY GRANDE Y MAGNÍFICA"* (II Crón. 2, *5*, *9*). Para el escritor sagrado, pues, el templo de Salomón no sólo fué espléndido y suntuoso, sino **extraordina-**

---

(1) "Los falsarios, en la antigüedad, redactaban corrientemente sus documentos según el formulario de su tiempo. El autor del libro III de Macabeos, que escribía en Egipto bajo los Tolomeos, al forjar pretendidas ordenanzas de Tolomeo IV, no pensó en imitar el cuadro protocolar de los decretos de este rey, sino que empleó la forma usual en el año 100 a. C., viniendo así a hacernos conocer la fecha de su obra. El libro II de Crónicas cita la correspondencia entre Salomón e Hiram (cap. 2). Al reproducir estas cartas orientales, Eupolemo, y tras él, Josefo, les dan el tono de epístolas griegas. Eupolemo le agregó además un preámbulo fantástico. Los escritores judíos seguían en este punto el ejemplo de los gramáticos griegos" (E. BIKERMAN, en R. H. R., tº 115, p. 201-2). Con respecto a la respuesta de Hiram a Salomón (II Crón. 2, 11-16), nota Reuss que es ella "una amplificación de la que se lee en I Rey. 5, 7-9. Aquí el rey tirio habla absolutamente como judío monoteista, lo que no ocurre tanto en el otro texto, tocante al cual puede siempre decirse que el politeismo no impedía reconocer los dioses de los otros pueblos".

riamente grande. Únicamente teniendo en cuenta la relatividad de nuestros conceptos de grandeza material y de magnificencia, pueden aceptarse esas expresiones hiperbólicas, pues cierto es que para los israelitas que sólo habían conocido santuarios al aire libre, sin construcciones importantes, el templo de Salomón tenía que resultarles algo en extremo imponente y maravilloso. Cierto es también que durante la monarquía no se vió en Israel otro edificio semejante, hasta el punto que muchos de los que lo habían contemplado y alcanzaron a ver los cimientos del segundo templo, lloraban pensando que éste no igualaría al de Salomón (Esd. 3, *12*); y el profeta Aggeo, abogando por la prosecución de las obras de ese segundo edificio, no podía menos de exclamar: "*¿Hay aún entre vosotros algún sobreviviente de los que vieron este templo en su gloria anterior? ¡En qué estado lo veis ahora! Tal como es, ¿no os parece como la misma nada?*" (Ag. 2, *3*). Pero el Cronista no hablaba en términos relativos, sino absolutos. Tomando la idea del salmista de que Yahvé es grande, el mayor de todos los dioses (Sal. 135, *5*), le hacía decir a Salomón que de igual modo que Yahvé excede en grandeza a las demás divinidades, así la casa que para éste iba a edificar sería muy grande, o sea, en la mente del escritor, sobrepasaría los demás edificios humanos. Ahora bien, la realidad histórica fué muy distinta de esa concepción, pues el templo de Salomón era de reducidas dimensiones, a saber, de unos 30 metros de largo, por 10 ms. de ancho, y 15 ms. de altura, algo así como una pequeña iglesia de aldea (§ 1368), tamaño que resulta insignificante, y hasta ridículo, si se tiene en cuenta los enormes preparativos realizados para construir ese edificio, según los relatos de los libros inspirados. Nota además el profesor de la Facultad de Teología de la Iglesia independiente de Neuchatel, Dr. Luis Aubert, que "para nuestro gusto, la apariencia exterior del templo de Salomón no tenía nada de particularmente artístico, y no deja de asombrarnos que haya parecido tan magnífico a las generaciones que lo contemplaron" (**Dic. Ency., art. Temple**). Y el ilustre historiador Maspero escribiendo

sobre este tema, dice lo siguiente: "La inexperiencia de los hebreos en materia arquitectónica les hacía considerar este templo como obra única; pero comparado con los edificios grandiosos de Egipto y Caldea, era como el reino judío respecto a los otros imperios del mundo antiguo: **un templo pequeño para un pueblo pequeño**" (I, p. 174). Recordemos en efecto que los templos de los faraones del Nuevo Imperio, como los de Karnak y de Luxor, cuyas ruinas nos causan todavía admiración, eran tan grandes y magníficos, que los egipcios los comparaban con el palacio celeste del dios del sol (ERMAN, p. 231-2).

5º **LA CONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO Y LA LLAMADA LEGISLACIÓN MOSAICA. — 1435.** En su Introducción al libro de Reyes, Reuss escribe lo siguiente: "Ni el redactor de ese libro, ni el autor del documento que él ha seguido aquí, no se han colocado en el punto de vista de la legislación del Pentateuco. Doquiera se trate de sacrificios y de otros actos del culto propiamente dicho, siempre es el rey, y él tan sólo, quien obra y quien habla (3, *4*; 8, *5*, *14*, *22*, *55*, *64*; 9, *25*; 10, *5*); nunca se mencionan sacerdotes ni levitas, salvo una vez únicamente (8, *4*) en la que aparecen desempeñando un papel muy secundario. Más aún: el mismo rey, en cuyo palacio se encuentra un santuario consagrado por David, va a celebrar en otra parte, en una ciudad cananea (II Sam. 21, *2*), una gran fiesta religiosa (3, *4*), porque según nos lo dice el propio autor, allí era desde época muy antigua, el principal lugar de peregrinación de la comarca. El pueblo poseía siempre gran número de locales de culto (3, *2*), y Yahvé no tiene reparos que oponer a este estado de cosas que él mismo consagra por su intervención directa (3, *5*)", (**Hist. des Isr.**, p. 141). De estos hechos que destaca Reuss, y que nosotros también hemos puesto en evidencia (§ 1114ª, ss, 1420, 1421), se ve claramente que no existía entonces el cargo postexílico de **sumo sacerdote**, y que el único jefe de la religión yahvista era el propio monarca. Todo esto no concuerda con lo que aseveran los primeros libros bíblicos; y ahora el relato de la construc-

ción del templo salomónico nos da la oportunidad de comprobar una vez más la inexistencia, en aquella época, del Pentateuco con su profusa legislación, que pretende tener un origen divino y remontar al tiempo de Moisés. Véanse estas breves observaciones al respecto:

1436. A. El escritor inspirado nos informa que el referido templo se construyó *"con grandes piedras que el rey mandó cortar, las cuales labraron los obreros de Salomón y los obreros de Hiram con los giblaítas* (oriundos de Biblos)... *Para construir el templo se emplearon piedras completamente* **labradas** *en las canteras, de modo que no se oyó en el templo, durante su construcción, ruido alguno de martillo, ni de hacha, ni de ningún otro instrumento de hierro"* (I Rey. 5, *17*, *18*; 6, *7*). Este último versículo ha servido para que los antiguos exégetas dieran rienda suelta a su imaginación, y supusieran que los ángeles habían intervenido en el transporte y colocación de esas grandes piedras labradas (1). "A propósito de lo que expresa ese v. 7, dice Reuss, los rabinos y los Padres de la Iglesia inventaron a porfía fábulas sobre la procedencia sobrenatural de los materiales y la ciencia mágica de Salomón". Pero prescindiendo de esto, nos interesa destacar que aquella casa para Yahvé, desde los cimientos fué toda hecha con piedras **labradas**, de las que era tan enemigo ese dios, que las proscribió en la construcción de sus altares. En efecto, en el llamado **Libro de la Alianza**, figura Yahvé dándole a Moisés la orden siguiente: *"Si quieres hacerme altar de piedras,* **no lo edifiques con piedras labradas,** *porque aplicándoles tu cincel de hierro, las profanarás"* (Ex. 20, *25*). En las adiciones al Código deuteronómico, se lee también este mandamiento de Moisés, para

---

(1) Este v. 7 le da tema a San Gregorio Magno para sacar estas consecuencias: "Las almas de los escogidos no son trasladadas ni colocadas en el edificio del cielo, sino después de haber sido cortadas y labradas acá abajo a golpes de martillo; y que así este mundo es el lugar del ruído y de los golpes; pero que la casa de Dios, que está en el otro, es un lugar de paz y de reposo eterno" (citado por SCIO).

cuando el pueblo israelita atravesara el río Jordán y entrase en tierra de Canaán: "*Edificarás allí un altar a Yahvé, tu dios,* **altar de piedras sobre las que no se haya alzado instrumento de hierro; de piedras brutas edificarás el altar de Yahvé, tu dios, y en él le ofrecerás holocaustos"** (Deut. 27, *5*, *6*). Según el escritor elohista, Josué cumplió con esa disposición, edificando a Yahvé, en el monte Ebal, **un altar hecho de piedras brutas, no tocadas por el hierro** (Jos. 8, *30*, *31*). El fundamento de todas esas seudo-prescripciones mosaicas era la antigua creencia de que las piedras sagradas, —y lo eran en primer término las del altar,— no debían ser labradas, pues trabajarlas o golpearlas, sobre todo con herramientas de hierro, metal éste recientemente descubierto y empleado, hubiera sido atacar o irritar a los espíritus o **elohim** que en ellas moraban (§ 99). Ahora bien si en tiempo de Salomón hubiera existido el Pentateuco, es incuestionable que un monarca como él, —en tan excelentes relaciones con Yahvé, quien no desdeñaba visitarlo para echar un parrafito con él, o que lo gratificaba con revelaciones especiales (I Rey. 3, *5-14*; 6, *11--13*; 9, *1-9*),— se hubiera ceñido estrictamente a lo ordenado por Yahvé, o por lo menos, hubiera consultado sus gustos al edificarle casa para que allí morara eternamente. Pero si alguien alegara que la prevención de Yahvé contra las piedras labradas con cinceles de hierro era sólo cuando se trataba de erigirle algún **altar** a aquel dios, y no en los demás casos, entonces recordaríamos a nuestro interlocutor, que ni aún cuando llegó el momento de construir el **altar de los holocaustos,** frente al templo, se ajustó Salomón a las citadas prescripciones del Pentateuco, como se dice lo hizo Josué, pues **dicho altar fué hecho de bronce** (II Crón. 4, *1*). Esta innovación no volvió a reproducirse al edificarse el segundo templo, después del destierro, pues siendo ya conocidas las mencionadas disposiciones, **se construyó el nuevo altar con piedras blancas, brutas, sin labrar;** y en igual forma se rehizo más tarde, cuando la restauración del templo por Judas Macabeo (DESNOYERS, III, 147).

1437. B. En la construcción del altar de holocaustos, Salomón contravino también otro precepto del Éxodo, según el cual Yahvé manda que además de ser de piedras brutas ese altar, **carezca de gradas o escalones,** por la curiosa razón de evitar *'que no se descubra allí tu desnudez''* (Ex. 20, *26*), pues como los oficiantes para ejercer su ministerio, se ponían el éfod-vestido, se exponían al subir las gradas a dar un espectáculo poco edificante, porque siendo el éfod un taparrabo cortísimo, resultaba una prenda de ropa muy comprometedora, según lo sabemos por lo que le pasó a David cuando se lo puso y luego danzó ante el arca (§ 1074-5). Por esa razón el escritor sacerdotal posterior estableció expresamente que los sacerdotes debían usar *''calzoncillos de lino blanco que alcanzaran desde la cintura hasta los muslos, para cubrir su desnudez''* (Ex. 28, *42*), precepto en el que se insiste reiteradamente para que los interesados no lo fueran a echar en olvido (Ex. 39, *28*; Lev. 6, *10*; 16, *4*; Ez. 44, *18*). Ahora bien, parece, a estar a lo que nos dice Ezequiel reproduciendo en su proyecto de nuevo templo lo que existía en el anterior destruído por los caldeos, que el altar salomónico de los holocaustos tenía dos metros de altura, **y se subía a él por escalones situados del lado Este** (Ez. 43, *15-17*; ver el grabado Nº 2). Se explica así se exigiera a los sacerdotes que llevaran calzoncillos por las razones de decencia que antiguamente habían hecho proscribir los altares con gradas.

1438. C. El decálogo de Ex. 20 contiene este mandamiento: *''No te harás imágenes esculpidas, ni representación alguna de las cosas que están arriba en el cielo, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra''* (v. 4). Sin embargo tanto el templo como el trono de Salomón estaban decorados con profusión de imágenes o esculturas contrarias a dicho precepto (I Rey. 7, *15-48*; 10, *18-20*). Así las fuentes movibles o trasportables descansaban en unas bases de bronce, en cuyos cuatro costados había esculpidos leones, bueyes, querubines y palmas con guirnaldas al rededor (I Rey. 7, *29*, *36*); " el mar" de bronce estaba asentado sobre doce bueyes del mismo metal (v.

25); todas las paredes y las puertas del templo estaban esculpidas con figuras entalladas de querubines, palmas, coloquíntidas y flores abiertas (I Rey. 6, *18*, *29*, *32*, *35*); y finalmente, el mismo invisible Yahvé moraba en su arca bajo las alas extendidas de dos gigantescos querubines (Yb. 6, *23-28*; 8, *6*, *7*; § 1370). Resulta por lo tanto evidentísimo que un rey piadoso yahvista como Salomón, al construir una casa a su dios, no podía haber tolerado tales imágenes, decoraciones y estatuas que violaban tan descaradamente el citado mandamiento del Decálogo, si en su época hubiera existido el actual Pentateuco. Además, a la vez que constatamos* este hecho, llegamos a esta curiosa conclusión, a saber, que en el siglo X, cuando Salomón construyó su célebre templo, **Yahvé era partidario de las imágenes y esculturas**, pues no sólo no protestó por ellas en sus entrevistas con aquel monarca, sino que, como hemos visto, tomó en su nube posesión de dicho edificio, el día de su inauguración, con lo que dejaba bien sentada su conformidad con él, por lo que se fué tranquilamente a descansar en su arca, bajo las alas protectoras de los querubines, obra de manos cananeas. Un par de siglos más tarde, Yahvé cambió de opinión, y dictó entonces el mandamiento arriba transcrito, mostrándose así enemigo acérrimo de las bellas artes, con lo que prestó un flaco servicio a la cultura de su pueblo.

1439. Y D. El Deuteronomio prescribe reiteradamente la centralización del culto "*en el lugar que Yahvé escogiere*", o sea, en Jerusalem, (12, *4-7*, *11*, *14*, *18*, etc.). No obstante esto, después de consagrado el templo, Salomón no decretó la abolición de los "altos" del país, como lo hicieron Ezequías y Josías (II Rey. 18, *4*, *22*; 23, *8*, *9*), sino que se continuó sacrificando a Yahvé en Gabaón, Gilgal, Bethel y demás santuarios nacionales, con el beneplácito del rey y de todo el pueblo (§ 696, 729; 1311; 1312). Es, pues, altamente instructiva esa conducta de Salomón, como la de los demás monarcas piadosos posteriores que hubo en Judá, al permitir o fomentar el culto de Yahvé en los altos, porque nos comprueba, sin lugar a dudas, que no existía entonces la legislación deuteronómica que lo condena.

CAPITULO XIII

Los salmos de Salomón y El Cantar de los Cantares

LA OBRA LITERARIA DE SALOMÓN. — 1440. El autor sagrado manifiesta que Salomón *"pronunció tres mil proverbios, y sus cantares fueron mil cinco. Trató también de los árboles, desde el cedro que está en el Líbano hasta el hisopo que brota en los muros; y disertó asimismo sobre los cuadrúpedos, las aves, los reptiles y los peces"* (I Rey. 4, *33*). Este versículo nos refiere otras manifestaciones de la sabiduría que le dió Yahvé a Salomón, a saber: 1º la de pronunciar **maschales** o **mischlé** (§ 1165 n.), palabra hebrea que, según hemos visto, significa sentencias, máximas, comparaciones o proverbios, de los que se asevera compuso tres mil aquel monarca; 2º talento poético para componer numerosos cantares; y 3º especiales conocimientos en botánica y zoología. Vamos a estudiar, pues, ahora, la obra literaria de Salomón conservada en la Biblia, pues la demás de él se ha perdido (si es que alguna vez existió), ya que la ortodoxia tiene que aceptar esa paternidad que le atribuye el libro divinamente inspirado, y por lo tanto, incapaz de sostener una inexactitud.

LOS SALMOS DE SALOMÓN. — 1441. Dos son los himnos que figuran en el Salterio, con el título **"de Salo-**

món": el 72 y el 127. Poco nos detendremos a estudiarlos, porque nada hay en ellos que revele que tengan tal origen. Recuérdese lo que, sobre los títulos de los salmos, hemos dicho en 1127 a 1129ª. Basta para descartarlos de nuestro estudio, recordar lo siguiente: 1º en cuanto al 72, que este es un salmo escrito con motivo del advenimiento de un nuevo rey, al que se le prodigan exageradas hipérboles propias del lenguaje de las cortes orientales. Ese rey no puede ser el Mesías, como lo suponen el Targum y muchos exégetas, pues el poeta anuncia que siempre se orará por dicho monarca, y después de su muerte se recordará perpetuamente su nombre.

15 *¡Que viva el rey, y que se le dé oro de Sabá!*
Y se orará por él continuamente,
Y cada día se le bendecirá.
17 *¡Subsista su nombre para siempre,*
Dure su nombre tanto como el sol!
¡Qué todos se bendigan mutuamente en su nombre
Y que todas las naciones proclamen su felicidad!

1442. Combatiendo la interpretación mesiánica, manifiesta Reuss, que a Yahvé no se le nombra para nada, ni tampoco se menciona la faz moral y religiosa del gobierno del Mesías, sino que se trata aquí únicamente de una potencia mundana y política, de prosperidad material, y que a cada paso se habla de los pobres y de los oprimidos, lo que hace pensar en una época en que Israel había perdido su independencia, y sintiéndose nación humillada y vejada, pedía como especial favor que su soberano la gobernara con justicia, según se ve al comienzo de dicho salmo:

1 *¡Da, oh Dios, al rey tu equidad,*
Y al hijo del rey (1) *tu justicia,*

---

(1) **Hijo del rey** es un **hebraísmo** que **equivale simplemente a rey,** como **hijo de profeta** es **sinónimo de profeta; hijo**

2 Para que juzgue a tu pueblo justicieramente
Y a tus pobres con rectitud!

Esta plegaria para que Dios bendiga al monarca, es indudable que no puede haber sido escrita por éste mismo. El poeta formula aquí votos por que el nuevo rey obre según el derecho, y suponiendo que así lo hará, le pronostica un reinado brillante y venturoso. Como con razón expresa L. B. d. C. este salmo no ha podido ser dedicado a un rey israelita anterior al destierro, —pués a ello se opone el carácter reciente del lenguaje y la similitud de ideas con el 2º Isaías y con Job;— sino tan sólo a algún rey de Persia, o a algún Tolomeo, o quizás a un Asmoneo.

1443. En cuanto al salmo 127 forma parte, según su título, del grupo de los quince cánticos de los **maaloth,** o sea, de **las subidas** o de **las peregrinaciones a Jerusalem,** colección que se encuentra en el quinto y último libro del Salterio (Sal. 120-134; § 1129). Estos salmos estaban especialmente destinados para ser cantados en las peregrinaciones anuales que los hebreos hacían a Jerusalem, después del destierro, y con motivo de las grandes fiestas religiosas que allí se celebraban. "Cuanto más dispersos se veían los judíos, escribe F. Bovet en sus **Psaumes des Maaloth,** p. 24, más amaban ese templo (el de Zorobabel), que era el símbolo visible de su unidad, y esas fiestas que les daban la oportunidad de mantenerla". Todas las antiguas versiones, salvo la de los LXX, lo mismo que todos los manuscritos hebreos, atribuyen este salmo a Salomón, sin embargo la muy ortodoxa L.B.A. reconoce que "el género de composición y de poesía del salmo es el mismo de los otros cánticos de los **Maaloth,** que son postexílicos". ¿A qué se debe que se haya atribuído a Salomón este cántico? A que ciertas palabras del mismo sugirieron a algún escriba la idea de que debía ser de aquel monarca, pues ya sabemos (§ 1130, 1166), que los que pusieron títulos a los salmos, se contentaron con lejanas

---

de dioses lo es de dios o ser divino; e **hijo de pobre** (v. 4) lo es de pobre (L. B. d. C.).

analogías entre los acontecimientos y una que otra palabra o cláusula de esas poesías. Ahora bien, el salmo 127 comienza así:

1ª Si Yahvé no edifica la casa,
En vano trabajan los que la construyen;
2 En vano os levantáis temprano u os acostáis tarde,
En vano coméis el pan duramente ganado:
Yahvé da lo mismo a su amado, durante su sueño.

1444. El autor del título asimiló la palabra **casa** con el vocablo **templo**, porque al fin y al cabo, el templo se llamaba **la beth Yahvé**, "la casa de Yahvé". Además en el sueño de Gabaón (§ 1315) Yahvé prometió a Salomón mientras dormía en el santuario, sabiduría, riqueza, gloria y larga vida (I Rey. 3, *12-14*), y como a este rey le puso aquel dios el nombre de **Yedidiá**, que significa "amado de Yahvé" (§ 1033), nuestro escriba relacionó estos antecedentes con el final del citado v. 2, donde se habla de los beneficios que Yahvé da **a su amado durante el sueño.** Algo por el estilo ocurrió con el título del salmo 72. En éste se pide a Dios que dé al rey su justicia para que juzgue al pueblo justicieramente, con rectitud, lo que podía corresponder al sabio Salomón que había dictado la célebre sentencia de I Rey. 3, *16-28* (§ 1325). Además en el mismo salmo se lee:

10 Los reyes de Tarsis y de las islas le ofrecieron presentes;
Los reyes de Sabá y de Seba le traerán sus tributos,
11 Todos los reyes se postrarán delante de él,
Todas las naciones le servirán.

Conocidas son las expediciones a Tarsis (cap. VII) y la visita de la reina de Sabá (§ 1328); pues bien todo esto bastaba y sobraba para que el avisado escriba que estaba en tren de ponerle títulos a los salmos, le atribuyera la paternidad de nuestro salmo 72 a Salomón. Pasemos ahora al estudio de

EL CANTAR DE LOS CANTARES. — 1445. Ante todo, daremos íntegro el texto de este célebre poema, tratando de ser lo más fieles posibles al original, a menudo alterado en las corrientes traducciones, para que ciertas frases no disuenen en extremo, en el libro sagrado de que él forma parte. (1)

1. *1 El cantar de los cantares, que es de Salomón.*

2 —¡Oh, quién me diera beber un beso de su boca!
—Más dulces que el vino son tus caricias. (2)
3 Esparcen un suave olor tus ungüentos,
Óleo derramado es tu nombre:
Por eso te aman las doncellas.

4 —¡Llévame contigo; juntos correremos!
—Introdújome el rey en su harem.
—Regocijémonos y riamos juntos,
Porque más dulces que el vino son tus caricias. (3)
¡Con cuánta razón te aman!

5 —Tostada tengo la piel; pero soy hermosa,
Oh hijas de Jerusalem,
Como las tiendas de Kedar,
Como los pabellones de Salomón.

6 No me despreciéis, porque soy morena:
Me ha quemado el sol.
Irritados contra mí los hijos de mi madre,
Pusiéronme a guardar viñas;
Mas ¡ay! mi viña, la mía propia, no la he guardado.

---

(1) Recuérdese que los guiones que van al principio de algunos versos, indican cambio de la persona que habla o canta en el poema.

(2) **Sunt úbera tua**, "son tus pechos", traduce Jerónimo en la Vulgata.

(3) **Memores úberum tuorum super vinum**, "acordándonos de tus pechos mejores que el vino" (La Vulgata).

7 *—Dime tú, a quien ama mi alma,*
Donde apacientas, donde descansas al mediodía,
Para que no sea como mujer extraviada
Tras los rebaños de tus compañeros.

8 *—Si no lo sabes, oh tú, la más hermosa de las mujeres,*
Sigue las huellas de las ovejas,
Y apacienta tus cabritos
Junto a las cabañas de los pastores.

9 *—A las yeguas del coche de Faraón*
Te comparo, oh amiga mía.
10 *¡Cuán hermosa eres con tus mejillas ornadas de perlas,*
Y tu cuello con collares de coral!

11 *Te haremos también brazaletes de oro*
Nielados de gusanillo de plata.
12 *Mientras el rey en su canapé reposa,*
Exhala mi nardo su fragancia.

13 *—Hacecito de mirra es mi amado para mí,*
Que entre mis pechos reposa.
14 *Mi amado es para mí, ramillete de alcanforero*
En las viñas de Engadí.

15 *—¡Qué hermosa eres, amiga mía,*
Tus ojos son palomas!
16 *—¡Qué hermoso y encantador eres, amigo mío!*
Nuestro tálamo es el florido césped.

17 *Las vigas de nuestra casa son los cedros,*
Los cipreses nos sirven de techo.
2. 1 *Yo soy la rosa de Sarón,*
El lirio de los valles.

2 *—Semejante al lirio entre las espinas*
Así es mi amiga entre las jóvenes.
3 *—Como el manzano entre los árboles del bosque*
Así es mi amado entre los jóvenes.

Me agrada sentarme a su sombra
Y su fruto es dulce a mi paladar.
4 *Me ha arrastrado hacia su bodega:*
La bandera que sobre mí ondea, es el amor.

5 *Confórtame con pasteles de uvas,*
Refréscame con jugo de manzanas,
Porque estoy enferma de amor.
6 *Su mano izquierda sostiene mi cabeza,*
Y su derecha me tiene abrazada.

7 *—Yo os conjuro, oh hijas de Jerusalem,*
Por las gacelas y las corzas de los campos,
No despertéis a mi amada,
No la despertéis hasta que ella quiera.

8 *—¡Es la voz de mi amado!*
¡He aquí que viene
Saltando por los montes,
Atravesando collados,
9 *Semejante al corzo y al cervatillo!*

He aquí que se detiene
Detrás de nuestro muro:
Mira por la ventana,
Sus ojos brillan
A través del enrejado.
10 *Habla mi amado y me dice:*

"¡Levántate, amiga mía,
Ven, sal, hermosa mía!
11 *Porque ha pasado ya el invierno,*
Las lluvias se han ido,
Ya no existen más.

12 *Las flores se muestran*
En la campaña;

El tiempo de las canciones
Ha vuelto ya;
El arrullo de la tórtola
Resuena en nuestros prados.

13 *El fruto de la higuera*
Comienza a madurar;
Exhalan su perfume
Las viñas en flor.
¡Levántate, amiga mía,
Ven, sal, hermosa mía!

14 *¡Paloma mía, tú que te ocultas*
En las grietas de las peñas,
En los escondrijos escarpados,
Déjame ver tu rostro,
Hazme oir tu voz,
Porque tu voz es tan dulce
Y tu rostro tan hermoso!

15 *Cazadnos las zorras,*
Las pequeñas raposas
Que asuelan las viñas,
Porque nuestras viñas están en flor".

16 *—Mi amado es mío,*
Y yo soy de él,
Él, que entre los lirios se solaza.
(o *Que apacienta su rebaño*
En medio de los lirios).

17 *Cuando comience a soplar*
La brisa de la noche,
Cuando las sombras se alarguen,
Vuelve, oh amado mío,
Semejante al corzo o al cervatillo
Sobre los montes que nos separan.

3, 1 *Una noche en mi cama,*
Busqué a aquél que ama mi corazón;
Le busqué y no le hallé.

2 *Resolví entonces levantarme,*
Dar una vuelta por la ciudad,
Recorrer calles y plazas
Para buscar al que ama mi corazón...
Le busqué y no le hallé.

3 *He encontrado las guardias*
Que rondan por la ciudad:
"¿Habéis, visto, díjeles, al que ama mi corazón?"

4 *Apenas los había dejado,*
Encontré al que ama mi corazón.
Lo agarré y no quise soltarle,
Hasta que lo introduje en casa de mi madre,
En la pieza de la que me engendró.

5 *—Yo os conjuro, oh hijas de Jerusalem,*
Por las gacelas y las corzas de los campos,
No despertéis a mi amor
No la despertéis hasta que ella quiera.

6 *—¿Qué es aquello que sube del desierto,*
Como columna de humo,
Exhalando olor de mirra, de incienso,
Y demás aromas del perfumista?...

7 *Es la litera de Salomón,*
Rodéanla sesenta guerreros,
De los valientes de Israel.

8 *Todos llevan espada,*
Diestros son en la guerra.
Cada uno con su espada al costado,
Previniendo nocturnos ataques.

9 *El rey Salomón se hizo construir*
Un palanquín de madera del Líbano.
10 *Sus columnas hizo de plata*
Su dosel de oro,

De púrpura es su asiento,
Su interior bordado con amor,
Por las hijas de Jerusalem.

11 *Salid, oh hijas de Sión,*
Admirad al rey Salomón,
Con la corona que le puso su madre
El día de sus bodas y del gozo de su corazón.

4, 1 *—¡Qué hermosa eres, amiga mía!*
¡Qué hermosa eres!
Tus ojos son palomas, a través de tu velo,
Tus cabellos, una manada de cabras
Que descienden de las alturas de Galaad;

2 *Tus dientes, rebaño de ovejas esquiladas*
Que salen del bañadero,
Marchando juntas en dos filas
Sin dejar espacio alguno entre ellas.

3 *Tus labios, una cinta de grana*
Y graciosa tu boca.
Tus mejillas, cachos de granada
A través de tu velo.

4 *Tu cuello como la torre de David,*
Construída para servir de arsenal,
De la cual mil escudos cuelgan,
Escudos todos de valientes.

5 *Tus dos pechos, como dos cervatillos*
Mellizos de corza,
Que pacen en medio de los lirios.

6 *Cuando sople la brisa de la noche,*
Cuando se alarguen las sombras,
Iré al monte embalsamado de mirra,
A la colina perfumada de incienso.

7 *Toda tú eres hermosa, amiga mía,*
Ningún defecto altera tu belleza.

8 *Ven del Líbano, esposa mía,*
Ven del Líbano.
Mírame desde la cima del Amaná
Desde la cumbre del Senir y del Hermón,
Desde las guaridas de los leones,
Desde las montañas de los leopardos. (1)

9 *Me has arrebatado el corazón,*
Oh hermana, esposa mía,
Me has arrebatado el corazón
Con una sola de tus miradas,
Con uno solo de los bucles que caen sobre tu cuello.

10 *¡Cuán hermosos son tus pechos,*
Oh hermana, esposa mía!
¡Cuán dulces son tus caricias,
Más dulces son que el vino,
Y la fragancia de tus perfumes
Es más suave que todos los aromas!

11 *De tus labios, amada mía,*
Destila la miel;
Miel y leche destila tu lengua;
El olor de tus vestidos
Es como perfume del Líbano.

12 *¡Oh hermana, esposa mía,*
Eres jardín cerrado,
Manantial bien cerrado, fuente sellada,
13 *Vergel donde crecen granados*
Con árboles de exquisitas frutas,
Donde juntos se desarrollan: el jazmín con el nardo,

---

(1) Dussaud escribe: "Justamente considera Budde este v. 8 como una adición posterior, pues no tiene relación con lo que precede ni con lo que sigue. Su topografía es en verdad demasiado fantástica" (Le Cantique, p. 112).

14 *El nardo con el azafrán, la canela y el cinamomo,*
Y todos los arbustos odoríferos;
La mirra, el áloe y los más excelentes aromas. (§ 1590).

15 *Fuente eres en medio del jardín,*
Pozo de aguas vivas,
Arroyuelo que desciende del Líbano.

16 *—¡Levántate, brisa del Norte,*
Acudid vientos del mediodía,
Soplad en mi jardín,
Para esparcir sus perfumes!

"Entre mi amado en su jardín
Y coma de sus exquisitos frutos".

5, 1 *—He entrado en mi jardín,*
Oh hermana, esposa mía,
Recojo mi mirra y mi bálsamo,
Como mi miel con los panales,
Bebo mi vino y mi leche...
Comed, amigos, y bebed,
Embriagáos de amor.

2 *—Yo dormía; pero mi corazón velaba.*
Oigo la voz de mi amado
Que golpea a mi puerta, y dice:
—"¡Abreme, hermana, amiga mía,
Paloma mía, mi sin mancilla!
Mi cabeza está cubierta de rocío,
Y mi cabello, de las gotitas de la noche".

3 *—He respondido: "Acabo de quitarme la ropa,* (la túnica)
¿Cómo ponérmela de nuevo?
Me he lavado los pies,
¿Cómo ensuciármelos otra vez?"

4 *Mi amado metió su mano*
Por la abertura de la puerta,
Y mi corazón se estremeció de amor por él.

5 *Me levanté para abrir a mi amado,*
Goteaba mirra mi mano;
Y mis dedos, mirra líquida
Al agarrar el pestillo de la cerradura.

6 *Abrí a mi amado;*
Pero mi amado había partido, había desaparecido.
El sonido de su voz
Me hizo perder la razón.
Partí en su busca; pero no pude encontrarle.
Le llamé y no me respondió.

7 *Halláronme las guardias que rondan la ciudad,*
Me golpearon y maltrataron,
Me quitaron el manto
Los guardianes de las murallas.

8 *¡Oh hijas de Jerusalem! os conjuro*
Que si halláreis a mi amado...
¿Qué le diréis?
Decidle que estoy enferma de amor.

9 *—¿En qué es tu amado superior a los otros,*
Oh tú, la más hermosa de las mujeres?
¿En qué es tu amado superior a los otros,
Para que nos dirijas tales súplicas?

10 *—Mi amado es blanco y rubio,*
Brilla a lo lejos entre diez mil,
11 *Es su cabeza de oro puro,*
Sus ondulantes cabellos
Como el cuervo negros son.

12 *Sus ojos semejan palomas*
En las orillas de un arroyuelo.

Báñanse en leche,
Incrustados muy bien están:

13 *Plantas de bálsamo son sus mejillas*
Macizo de flores de gran perfume.
Sus labios son lirios
Que mirra destilan.

14 *Sus manos, anillos de oro*
Guarnecidos de rubíes;
Su vientre, blanco marfil
Esmaltado de zafiros.

15 *Sus piernas, columnas de mármol*
Descansando en basas de oro;
Su aspecto, como el Líbano,
Soberbio como los cedros.

16 *No es sino dulzura su boca,*
Todo él delicias.
Tal es mi amado, tal es mi amigo,
Oh hijas de Jerusalem.

6, 1 *—¿"A dónde se ha ido tu amado,*
Oh tú, la más hermosa de las mujeres?
¿Hacia qué lado se ha dirigido?
Nosotras contigo le buscaremos". (1)

2 *—Descendió mi amado a su jardín,*
A los canteros de las aromas
Para gozarse en su jardín,
Para juntar lirios allí.
3 *De mi amado soy, y mío es mi amado,*
Él, que entre los lirios se solaza.

---

(1) Este v. 1 es el 17, o sea, el final del cap. 5, en la Vulgata, de modo que en dicha traducción todos los vs. del cap. 6 tienen un número menos que en las versiones corrientes del hebreo.

4 *—Bella eres, amiga mía, como Tirsa,*
Encantadora cual Jerusalem,
Temible como Nergal.

5 *Aparta de mí tus ojos,*
Porque ellos me enagenan.
Tus cabellos, manada de cabras
Que descienden de las alturas de Galaad.

6 *Tus dientes, rebaño de ovejas esquiladas*
Que salen del bañadero,
Marchando juntas en dos filas
Sin dejar ningún espacio entre ellas.

7 *Tus mejillas, cachos de granada*
A través de tu velo.

8 *Sesenta son las reinas*
Y ochenta las concubinas; (1)
9 *Pero única es mi paloma,*
Mi perfecta amiga.

Unica es de su madre,
Preferida de la que la engendró.
Envídianla las jóvenes, proclámanla feliz.
Reinas y concubinas
Prodíganle sus elogios.

10 *—¿Quién es, pues, aquella*
Que aparece como la aurora,
Bella como la luna, radiosa como el sol,
Temible como Nergal? (2)

---

(1) Dalman y Dussaud suprimen el fin del versículo: "e innumerables sirvientas", agregado por un inhábil glosador.

(2) Según la corrección de Winckler, adoptada por Dalman y Dussaud. Nergal representa el planeta Marte, y su culto parece que fué introducido en Palestina por caldeos de Cuta (II Rey. 17, 30).

11 *—Descendí al huerto de los nogales*
Para contemplar los renuevos del valle,
Y observar si la viña germinaba,
Si los granados estaban en flor.

12 .... (1)

13 *—¡Vuelve, vuelve, oh Sulamita,*
Vuelve, vuelve, para que te veamos!
¿Por qué queréis mirar a la Sulamita
Como en la danza de los campamentos?

7, 1 *¡Cuán hermosos son tus pies en tus sandalias,*
Oh hija de príncipe!
Son los contornos de tus caderas
Como collares de hábil artífice. (2)

---

(1) Este versículo se halla tan alterado en el original, que hebraístas como Reuss y Dussaud renuncian a traducirlo. Los LXX lo vierten literalmente así: "No supe. Mi alma me puso. Carros de mi pueblo. Noble". — La Vulgata: "No lo supe: mi alma me conturbó por los carros de Aminadab". — Renán: "¡No lo supe! Mi capricho me contuvo entre los carros del séquito de un príncipe". — Pratt: "¡Antes que lo supiera, mi alma me puso entre los carros de guerra de mi pueblo voluntario!" — Valera: "No sé, mi alma me ha tornado como los carros de Aminadab". — L.B.A.: "No sé como mi alma me empujó hacia los carros de un pueblo de príncipe". — Versión sinodal: "Me he dejado imprudentemente arrastrar en medio de los carros de un cortejo de príncipe". Como se ve, cada traductor interpreta a su manera un texto viciado, cuyas palabras, por lo mismo, se han vuelto enigmáticas. Sin embargo, a pesar de su incoherencia, este versículo y el anterior son, para muchos exégetas, la llave de todo el poema, tanto en el sentido natural como en el simbólico.

(2) Recuérdese que la Vulgata comienza el cap. 7 con el v. 13 del anterior, de modo que queda alterada toda la numeración de los versículos de aquel capítulo. En esto es seguida

2 *Redondo es el cáliz de tus partes pudendas,*
En el que nunca falta embriagante vino.
Tu vientre es montón de trigo
De lirios circundado. (1)

3 *Tus dos pechos, como dos cervatillos*
Mellizos de corza.
4 *Tu cuello como torre de marfil,*
Sobre la que se yergue tu cabeza como el Carmelo. (2)

Tus ojos como las piscinas de Hesbón
Junto a la puerta de Bath-Rabbim.
Tu nariz como la torre del Líbano,
Que domina el llano de Damasco.

5 *Tu cabellera como manto de púrpura,*
Preso ha quedado un rey en sus bucles.
6 *¡Qué hermosa eres, qué encantadora,*
Amada mía, en la hora de las delicias!

7 *Tu aspecto es semejante a la palmera*
Y tus pechos, a los racimos. (3)

---

la Vulgata por Renán, Dussaud y la Versión Sinodal, por lo que cuando transcribimos palabras de esos autores en que citan versículos de este capítulo 7, nos hemos visto obligados a cambiarles la numeración, poniéndoles la correspondiente a la que va en el texto.

(1) Reuss no se atrevió a traducir al francés este versículo; pero lo vertió en latín así: "Feminal tuum calix est rotundus quem nunquam deficiet vinum mixtum: venter tuus est acervus tritici liliis circumdatus". Compárese nuestra traducción con la de Pratt, que a fuerza de eufemismos se torna ridícula.

(2) Muchos hebraístas ponen aquí este hemistiquio, con el que se comienza el v. 5 en las traducciones corrientes.

(3) De dátiles. — En cambio, en las demás versiones, la comparación es con **racimos de uvas.**

8 *Subiré, dije, a la palmera*
Y agarraré sus racimos.
¡Tus pechos sean para mí los racimos,
Y tu aliento como olor de manzanas!

9 *Tu boca es como vino generoso*
Que fluye para responder a mis caricias,
Y se desliza en nuestros labios
Cuando nos sorprende el sueño.

10 *—Yo soy de mi amado,*
Y es a mí a quien desea su corazón.
11 *Ven, amado mío, salgamos al campo,*
Pasemos la noche en las granjas.

12 *Temprano de mañana, corramos a las viñas,*
Veamos si las cepas han brotado,
Si han abierto sus flores,
Si los granados florecen:
Allí te daré mis amores. (1)

13 *Las mandrágoras exhalan su perfume,*
En mi puerta (2) *se encuentran toda clase de frutas (exquisitas,*
Tanto de la nueva como de la anterior cosecha,
Las que para ti tengo guardadas, amado mío.

8, 1 *¡Oh si hubieses sido tú mi hermano,*
Si hubieses mamado de los pechos de mi madre,
Entonces encontrándote afuera,
Podría besarte sin que me despreciaran!

---

(1) La Vulgata trae aquí: "Ibi dabo tibi úbera mea", o sea, "allí te daré mis pechos".

(2) De acuerdo con Dussaud, (p. 119), que lee en el original **ve'al-pitchi**, pues así lo impone el sentido. Los demás traductores traen "en nuestra puerta", que altera la imagen que desarrolla el poeta.

2 *Yo te conduciría a casa de mi madre,*
Te haría entrar en ella para que me instruyeras,
Te haría beber vino aromatizado
Y el zumo de mis granadas.

3 *Su mano izquierda sostiene mi cabeza,*
Y su derecha me tiene abrazada.

4 *Yo os conjuro, oh hijas de Jerusalem,*
No despertéis a mi amada,
No la despertéis hasta que ella quiera.

5 *—¿Quién es ésta que sube del desierto*
Recostada sobre su amado?

—Bajo este manzano desperté tu amor,
Allí donde tu madre te engendró. (1)

6 *—¡Ponme como un sello sobre tu corazón,*
Como un brazalete sobre tu brazo!

Porque fuerte como la muerte es el amor,
Los celos son implacables como el sheol.
Sus ascuas son ascuas de fuego,
Su llama, una llama de Yahvé.

7 *Torrentes de aguas incapaces son*
De extinguir el amor,
Ni los ríos podrían sumergirlo;
Y si alguien diera por él sus riquezas todas
No recogería sino desdén.

8 *—Tenemos una hermanita*
Cuyos senos no están aún formados.
¿Qué haremos de nuestra hermana,
Cuando la pidan en matrimonio?

---

(1) Dussaud omite el verso final: "Donde con dolor te dió a luz", por considerarlo una glosa, que repite inútilmente el verso anterior y rompe el ritmo de la estrofa.

9 *Si ella es un muro,*
Sobre él edificaremos almenas de plata;
Si es una puerta,
La cerraremos con tablas de cedro.

10 *Sí, yo soy un muro,*
Y mis senos son torres,
Así soy a sus ojos
Una fuente de felicidad.

11 *Una viña tenía Salomón*
En Baal-Hamón.
La entregó a arrendatarios,
Cada uno le aportaba por la cosecha
Mil siclos de plata.

12 *Mi viña, que es mía,*
Está delante de mí.
He aquí los mil siclos para ti, Salomón,
Y doscientos para los arrendatarios.

13 *—Oh tú, que moras en estos jardines,*
Mis compañeros escuchan tu voz.
Házmela oir.

14 *—Huye, amado mío,*
Con la rapidez del gamo
O de los cervatillos,
A las montañas perfumadas.

INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA DEL CANTAR. — 1446. Tal es el célebre poema que se atribuye expresamente a Salomón, y que hemos traducido lo más literalmente posible, cotejando al efecto versiones de los más reputados hebraístas. ¿Qué es lo que en esta obra encuentra cualquier lector no prevenido, y dándole a las palabras su sentido natural? Lo que se ve en ella, prescindiendo de ciertos detalles más o menos obscuros, es el relato de la mutua pasión amorosa de un hombre y una

mujer, amor pintado con todo el fuego propio de los poetas orientales, utilizando para ello un lenguaje eminentemente sensual e imágenes escabrosas para nuestro refinado gusto de modernos civilizados. La primera pregunta que a cualquiera se le ocurre, es: ¿cómo una obra tan claramente profana, tan exenta de todo sentimiento religioso, que hasta el nombre de Dios o del dios israelita, Yahvé, está ausente en absoluto de ella, cómo, decimos, ha podido encontrar cabida en la colección de libros sagrados del pueblo de Israel, primero, y de la iglesia cristiana, después? Sólo se pudo llegar a ese resultado, después de discusiones seculares que se continuaron hasta el siglo II n. e., gracias a **la alegoría,** o sea, a dar a las palabras un sentido que nunca cruzó por la mente del poeta que compuso esa obra, procedimiento caro a todas las ortodoxias, pues gracias a él justifican todas las páginas inconvenientes o inmorales de la Biblia, y encuentran en ésta todas las doctrinas y las enseñanzas que quieren, al paladar de los intérpretes de las distintas Iglesias. Cesó la discusión entre los judíos sobre si se debía o no aceptar como divinamente inspirada esta poesía, cuando en el siglo II n. e. el célebre Rabí Aquiba, que gozaba de gran autoridad entre sus compatriotas, expresó que si todos los libros bíblicos eran santos, el Cantar de los Cantares era santísimo. Los hebreos desde entonces, comparando los tres libros que en su Biblia, llevan el nombre de Salomón, con las tres partes del templo edificado por este rey, dijeron que los **Proverbios** corresponden al atrio, el **Eclesiastés** al lugar Santo, y el **Cantar de los Cantares** al lugar Santísimo, dando a entender con ello, que en este último se esconde un tesoro de los misterios más sagrados y sublimes de las divinas Escrituras.

1447. Admitido, pues, el Cantar de los Cantares en el canon bíblico, se aceptó sin discusión en el judaísmo, que la pasión amorosa descrita en ese poema, era la que sentía Yahvé por su pueblo Israel y vice-versa. Los escritores del Nuevo Testamento al recibir como sagrados los libros de la Biblia hebrea, no encontraron desrazona-

ble ese concepto de la alegoría aplicada a nuestro Cantar, porque era ese el mismo principio que los guiaba en la interpretación de aquella colección de libros santos, según hemos tenido ya más de una oportunidad de comprobarlo (§ 177). Orígenes, calificado por Reuss, de "oráculo de los exégetas cristianos hasta fines de la Edad Media", consagró al Cantar un extenso comentario, en el que después de descartar como inadmisible e indigno del Espíritu Santo el sentido **literal** de esa obra, admite y desenvuelve otros dos sentidos, aceptados por el cristianismo posterior, a saber: el **moral**, que representa el amor del alma por su celestial esposo; y el sentido **místico**, que describe la unión del Cristo con su Iglesia. Cuando se desarrolló el culto de la Virgen María, se le aplicaron a ésta muchas de las imágenes y de las ardientes expresiones amorosas dirigidas a la enamorada del poema; y esa obra gozó de gran prestigio entre el elemento monacal, cuyo exacerbado erotismo vibraba al unísono con el ardoroso y sensual lenguaje de la misma (véase pág. 11 de nuestro tomo I). Fray Luis de León vertió en poesía castellana ese poema (1), del cual hizo San Juan de la Cruz una paráfrasis titulada **Cántico Espiritual**; y ellos al igual que Santa Teresa de Jesús, Fray Luis de Granada y tantos otros místicos de los siglos XVI y XVII n. e. describieron el amor divino con las apasionadas frases de nuestro Cantar.

1448. Scío en su **"Advertencia sobre El Cantar de Cantares de Salomón"** expresa con exactitud la opinión de la ortodoxia católica al respecto, cuando escribe: "En verdad no habiendo, como dice excelentemente Fray Luis de León en el Prólogo al Cantar de Cantares, cosa más propia de Dios que el amor hacia sus criaturas, del cual hace alarde en todas sus obras; y queriendo manifestar por todos caminos, que ama infinitamente a los hombres,

(1) El haber puesto en romance **El Cantar de los Cantares,** le costó a Fray Luis de León más de cuatro años de encierro en una cárcel inquisitorial; y en cuanto a San Juan de la Cruz, léase su biografía y su **Cántico Espiritual** en el Apéndice.

y que desea que éstos según su medida le correspondan y se le muestren agradecidos: para hacerlo ver se acomoda a nuestros estilos y lenguaje, imitando en sí proporcionadamente toda la variedad de nuestro ingenio y condiciones, haciendo del alegre y del triste; mostrándose airado y pesaroso: amenazando a veces, y a veces dejándose vencer de blanduras y caricias, sin que haya afición ni cualidad tan propia a nosotros y tan extraña a él, en que no se tranforme; y todo a fin de que no huyamos de él, ni nos extrañemos de su gracia; y que vencidos, o bien por afición, o a lo menos por vergüenza, hagamos lo que nos manda, que es aquello en que consiste nuestra mayor felicidad. Y como entre los hombres en ninguna cosa se echa de ver más la llama de un amor encendido, perfecto y puro, que entre dos esposos que casta y tiernamente se aman, por eso el Señor para darnos a conocer el que nos tiene, y el que quiere que le tengamos, puso e inspiró en el ánimo de Salomón, que nos dejase un admirable bosquejo de esto mismo en un poema, que con razón es llamado **Cantar de Cantares**, como el más excelente de todos los que se conocen, por cuanto en él se canta y celebra el más sublime sacramento de un Dios encarnado y de su Iglesia; y la mayor de las virtudes, y que nunca faltará, que es la caridad. Salomón, pues, inspirado del Espíritu Santo, en esta poesía, que es como una especie de égloga pastoril, en la que en lenguaje y palabras de pastores hablan dos caros esposos en los primeros días de sus bodas, acompañados también de los jóvenes que se les daban para obsequiarlos, y se llamaban sus amigos; explica de una manera la más elevada y escondida, aunque muy acomodada, la encarnación del Verbo Eterno, y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso".

1449. Como se ve, para la antigua ortodoxia era algo indiscutible que Salomón, divinamente inspirado, había escrito este poema con el fin de expresar el amor que, **más de diez siglos después**, sentiría el Cristo por su Iglesia. Pero la ortodoxia moderna se ve obligada igual-

mente a despecho de todas las evidencias y de todos los razonamientos de la crítica independiente, a seguir sosteniendo el carácter alegórico o simbólico de este Cantar, porque de admitir su sentido literal, tendría que llegar a una de estas dos conclusiones, para ella inadmisibles, a saber: 1º que es un libro profano, y que por lo tanto, está indebidamente en el canon sagrado, como sostiene Reuss; o 2º que si se le conserva en la Biblia, hay que aceptar que es divinamente inspirado, y que, por lo tanto, el Espíritu Santo no sabe, en su lenguaje, tener el recato y la compostura pertinentes. Autores ortodoxos, como Bossuet y Dom Calmet, trataron de conciliar los dos sentidos, el literal y el alegórico, y así manifiestan que, según el sentido literal, el libro expresa el mutuo amor de Salomón y de la hija del rey de Egipto; pero que, según el sentido alegórico o espiritual, manifiesta la ya citada unión de Cristo y su Iglesia. Otros, como Delitzsch, estiman que celebra **el misterio del matrimonio,** por ser tipo de dicha unión, como si en el matrimonio hubiera arcano alguno inaccesible a la razón. Todos los ortodoxos están contestes, pues, en que el Cantar encierra un sentido profundo, simbólico, que sólo a ellos, iluminados con las luces de lo alto, les es dado descubrir. Así los jesuítas Cornely y Merk nos informan que la opinión general de casi todos los Doctores y los Santos, opinión que se basa en el carácter del Cántico mismo, concuerda en que éste es meramente alegórico y carece de sentido propio e histórico, como ocurre con las fábulas y las parábolas, que no pueden, ni deben ser explicadas sino sólo en sentido metafórico (I, p. 634). De igual modo, Pelt, obispo de Metz, enseña que el amor cantado en este poema no es un amor humano y natural, sino un amor sobrenatural. La unión humana que describe en apariencia, y las descripciones que a ella se refieren, no son sino velos, símbolos, imágenes, destinados a expresar la unión mística de Dios con la humanidad (II, p. 74).

1450. Vamos, pues, a pasar brevemente en revista las explicaciones espirituales que la ortodoxia da de aquellas expresiones del Cántico, en las que nosotros, alum-

brados únicamente con **la pobre luz de la razón,** sólo alcanzamos a ver una simple pasión erótica de extraordinaria intensidad. Examinemos al efecto, las distintas partes del cuerpo de la amada, cuya belleza ensalza y encarece el enamorado de ella. Comencemos por los ojos.

1451. *¡Qué hermosa eres, amiga mía!*
Tus ojos son palomas. (1, *15*; 4, *1*).

Nótese que el poeta no hace aquí una comparación según figura en las corrientes versiones: "Tus ojos son **como** palomas", sino que empleando imágenes concretas, expresa una metáfora. "Se habla aquí, nos dice Scío, de las palomas de Siria y de África, que se llaman tripolinas, cuyos ojos son grandes y llenos de resplandor, y de un color de fuego y viveza extraordinaria. **Se significa en esto el ojo espiritual de la recta intención, que es el que debe dirigir todas las acciones del alma:** Mat. 6, *22, 23*; Luc. 11, *34*. **La simplicidad también, y singularmente la perspicacia de la Iglesia, para discernir todo aquello que pertenece a la fe, al culto de Dios y a las costumbres".** De modo que si al ponderar los ojos de la amada diciendo que "son palomas", se debe entender que el poeta se refiere "al ojo espiritual de la recta intención y a la perspicacia de la Iglesia", vea el lector qué resultado consigue aplicando esa interpretación a estos versos:

Aparta de mí tus ojos,
Porque ellos me enagenan (6, *5ª*).

Aquí lo probable es, como notan Budde y Dussaud, que el poeta aluda al poder mágico de los ojos, que, según los antiguos, tenían la propiedad de embrujar a las personas. Sabido es que aún hoy se habla, en ciertos medios supersticiosos, del "mal de ojo". De acuerdo con este sentido dice nuestro poeta:

Me has arrebatado el corazón
Con una sola de tus miradas (4, *9*).

Hoy esta expresión ha perdido su significado mágico de antes, para transformarse en una galantería tendiente a expresar ya la belleza y vivacidad de los ojos de la mujer amada, ya el efecto causado por su encantadora presencia. Y pasemos a **los cabellos.**

1452. *Tus cabellos, una manada de cabras,*
Que descienden de las alturas de Galaad (4, *1*[b]).

La Vulgata traduce este último verso: "*Que subieron del monte de Galaad*", y anotándolo Scío, escribe: **"Galaad** significa **monte** o **montón del testimonio,** y metafóricamente se aplica a Cristo, que es monte puesto en la cima de los montes, como cabeza de la Iglesia, en quien se reúnen todas las figuras y testimonios de la ley antigua, que miraban a él. **Las cabras que se apacientan en este monte, son los fieles** que están unidos con Cristo, su cabeza, por medio de la fe y de la caridad, recibiendo de él toda la hermosura que los adorna, y alimentándose con su palabra y con sus sacramentos". ¡Cuánto más sencillo y más racional suponer que el poeta compara aquí el negro cabello que cae sobre los hombros de su amada, con las negras cabras que descienden de las alturas de Galaad, célebres por sus abundantes pastos! Recuérdese que en toda la obra expresa el autor sus ideas por comparación o con imágenes de los objetos de la naturaleza que le son familiares.

1453. *2 Tus dientes, rebaño de ovejas esquiladas*
Que salen del bañadero,
Marchando juntas en dos filas
Sin dejar espacio alguno entre ellas.

3 Tus labios, cinta de grana,
Y graciosa tu boca.
Tus mejillas, cachos de granada
A través de tu velo.

El poeta nos describe aquí **la boca, los labios, los dientes y las mejillas de su amada.** Antes de escuchar la explicación que de ellos nos da la ortodoxia católica,

conviene recordar que casi todas las versiones, traducen 2[b] así:

Todas con crías mellizas,
Y no hay estéril entre ellas.

Además la Vulgata, en 3[a], en vez de *"Y graciosa tu boca"*, trae: *"Y tu hablar dulce"*. Valera, de acuerdo en esto con la Vulgata, traduce aquí: *"Y tu habla hermosa"*. Hechas estas salvedades, veamos la interpretación alegórica que nos da Scío de estos versículos: **"Los dientes de la Iglesia son los predicadores y doctores,** que reparten el pan de la doctrina a los pequeñuelos. Son semejantes a las ovejas **lavadas**, por el candor y pureza de su santidad y vida; **trasquiladas**, porque dando de mano a los cuidados del siglo, solamente atienden al ministerio de la palabra; o también, como hacen los religiosos de las sagradas órdenes, los que por el voto de una voluntaria pobreza se despojan de los bienes temporales; **con crías mellizas**, porque engendran en los corazones de sus hijos espirituales el amor de Dios y del prójimo; **no hay estéril entre ellas**, porque producen en sí y en otros una admirable cosecha de buenas obras... **En el color carmesí de los labios se figura la fe de la pasión y de la sangre de Jesucristo y su encendida caridad.** Por esto agradan tanto al esposo los labios de la esposa, porque los ve teñidos de sangre y abrasados de su amor, como que le tiene siempre en ellos y en su corazón; y de aquí no es tampoco de maravillar, que su hablar le sea también tan agradable. Esto conviene muy bien a los predicadores... **En las mejillas de la esposa se representan los santos mártires**, soldados esforzados de Jesucristo, que derramando su sangre por la confesión de la fe, dieron pruebas de la ardentísima caridad que los abrasaba. Y esta gloria alcanzó no solamente al sexo varonil, sino también al más flaco, que por eso se nombran **las dos mejillas de la esposa"**. Nótese que Scío no extiende su explicación a **la boca,** porque no la halla mencionada en la Vulgata, que de haber encontrado referencia a ella, no hubiera sido extraño que nos hubiese dicho que **la boca** de la esposa representa el seminario teológico donde se forman los pre-

dicadores y doctores, que según su exégesis, son **los dientes** de la Iglesia. La Vulgata en lugar de *"a través de tu velo"* o *"detrás de tu velo"*, que traen la mayor parte de las versiones, traduce esa frase del final del v. 3 por *"sin lo que por de dentro está oculto"*, lo mismo que después de: *"Tus ojos son palomas"*, del v. 1 de este capítulo 4. De acuerdo, pues, con esa traducción, el docto obispo de Segovia se expresa así: "Con estas palabras se insinúa a los cristianos, que además de la santidad interior y de la perfección del hombre, que se oculta en el corazón, que es la que principalmente han de procurar y pedir a Dios con vivas ansias, también han de tener cuenta de la exterior, atendiendo a la edificación y buen ejemplo de los prójimos".

1454. *4 Tu cuello como la torre de David,*
Construída para servir de arsenal,
(o *Que está fabricada con baluartes* — La Vulgata),
De la cual mil escudos cuelgan,
Escudos todos de valientes.

El cuello de la amada lo compara el poeta por su esbeltez y gallardía, con la torre de David situada junto a las murallas de Jerusalem, y que se distinguía de las demás torres que defendían la ciudad, por los escudos de oro a ella suspendidos como trofeos de la victoria de aquel rey sobre los dos reyes sirios del Norte (II Sam. 8, 7). Como el segundo verso, de acuerdo con el sentido del hebreo, puede traducirse por: *"Edificada en lugar alto para enseñar"*, dicha acepción le da motivo a Scío para agregar: "Esto es que sirve como de atalaya para descubrir a los enemigos si vienen, y para mostrar el camino a los que pasan: **todo lo cual conviene perfectamente a los prelados, pastores y doctores de la Iglesia**, que deben estar siempre en vela para defensa de la piedad y de la fe, armados de celo y de toda la armadura de Dios (II Cor. 10, 4, 5), que es lo que se quiere significar con las palabras: *"Toda armadura de valientes"* (o *"Escudos todos de valientes")*. Puede también hacerse aquí alusión

a la costumbre antigua de consagrar a Dios los despojos que se tomaban a los enemigos y se colgaban en las torres y otros lugares elevados; y así esta torre se veía adornada de todo género de armas y despojos de enemigos. En lo que se significan las repetidas y señaladas victorias que ha alcanzado siempre la Iglesia de todos sus perseguidores".

1455. Hay otro pasaje en que se nos habla del **cuello** de la amada, y es este:

> 7, *4 Tu cuello como torre de marfil,*
> *Sobre la que se yergue tu cabeza como el Carmelo.*

Como la Iglesia, según el apóstol Pablo, es un cuerpo, cuya cabeza es Cristo (Ef. 5, *23*), encuentra ya la ortodoxia explicada **la cabeza** de la esposa o de la amada. Anotando el transcrito versículo, dice Scío: "**El cuello** por donde se recibe el alimento y se despide la palabra, son en la Iglesia los predicadores que reciben el alimento de la Escritura, y lo comunican por la palabra a los demás". Tenemos, pues, que tanto **los dientes, el habla, como el cuello de la amada, son los predicadores de la Iglesia.** A cualquiera se le ocurre que con una sola de esas imágenes bastaba, si es que se quiere con ellas significar la misma cosa. El citado versículo se completa así:

> *Tus ojos como las piscinas de Hesbón*
> *Junto a la puerta de Bath-Rabbim.*
> *Tu nariz como la torre del Líbano*
> *Que domina el llano de Damasco.*

1456. Habíamos visto (§ 1451) que **los ojos de la amada** representaban "la recta intención que debe dirigir las acciones del alma, y la perspicacia de la Iglesia para discernir lo que pertenece a la fe, al culto de Dios y a las costumbres"; pero ahora en esta nueva comparación de *"Tus ojos como las piscinas de Hesbón"*, sin perjuicio de que esos ojos siguen significando "la perspicacia y agudeza de la Iglesia para penetrar en el conocimiento de los divinos misterios, lo que la hace segura de todo error en sus juicios", se nos manifiesta que "los

pastores y prelados son también como los ojos de la Esposa, los cuales a semejanza de las pesqueras de Hesebón, deben estar llenos de aguas puras y limpias de verdadera sabiduría, de aquella que viene de Dios; y de una ciencia especulativa y práctica de la salud, para poder servir de guía y de luz a sus ovejas, y darles a beber de las mismas aguas puras y cristalinas". No menos rica en acepciones distintas es **la nariz** de la amada, pues nos informa Scío, que "la **nariz**, en el lenguaje ordinario de aquellos pueblos (del Oriente), se **toma por la honra, gloria, grandeza y elevación de corazón, y aquella santa fiereza que hace a la esposa inaccesible a todo otro, que a su esposo. Significa también la prudencia y discernimiento para conocer y distinguir las verdaderas virtudes de las falsas, la verdad del error, y para prever muy de antemano los males y peligros, y precaverlos con oportunos remedios.** Todo lo cual conviene perfectamente a la Iglesia y a los que en ella están puestos como atalayas para velar y guardar la casa de Dios". De lo que sacamos en consecuencia, que son idénticos **los ojos** y **la nariz** de la amada, puesto que ambos significan la perspicacia para distinguir la verdad del error. Pero examinemos otro texto de nuestro Cantar, donde las citadas partes de la cabeza cambian de acepción.

1457. 4, *9 Me has arrebatado el corazón,*
(o *Llagaste mi corazón* — La Vulgata)
Oh hermana, esposa mía,
Me has arrebatado el corazón
Con una sola de tus miradas (o *de tus ojos*
(— La Vulgata),
Con un solo de los bucles que caen sobre tu
(cuello
(o *Con una trenza de tu cuello* — La Vulgata).

Aquí, afirma Scío, "los **ojos** de la Iglesia son sus prelados, que la encaminan a las cosas del cielo; **los cabellos** son los súbditos; **su cuello** son los perfectos. **Uno de los ojos**, o **de los cabellos**, es la unidad y conformidad de la fe, que tienen unos y otros, prelados y súbditos, por

la cual fué llagado y herido Jesucristo". Igualmente el piadoso exégeta que nos sirve de guía en este laberinto de misterios, con los cuales ni siquiera habíamos soñado, ya nos ilustró sobre el color de los labios de la esposa; pero al anotar 4, *11*, completa esa enseñanza. En efecto: he aquí ese versículo:

1458. *De tus labios, amada mía,*
Destila la miel;
(o *Panal que destila,*
Tus labios, oh esposa — La Vulgata);
Miel y leche destila tu lengua,
(o *Miel y leche debajo de tu lengua* — La Vulgata);
El olor de tus vestidos
Es como perfume del Líbano
(o *Como olor de incienso* — La Vulgata).

"Los labios de la esposa, dice Scío, son comparados a la miel y a la leche para significar que la Iglesia, cual tierna madre, alimenta a todos sus hijos con la palabra de Dios, que es dulce como la miel, blanca y pura como la leche, sin mezcla de errores ni de profanas novedades. Se significa también la sabiduría de las Sagradas Escrituras, que es de la mayor suavidad y dulzura para el paladar de los santos. Los vestidos de la Iglesia son las buenas obras exteriores; y el olor de estos vestidos sube al cielo por medio de la oración, que se denota en el incienso (Sal. 141, *2*)".

1459. Hemos visto que, según Scío, las mejillas de la esposa son los santos mártires, y el cuello de la misma, los perfectos o los predicadores; pero en otras ocasiones altera el mismo exégeta ese simbolismo, como se ve al anotar el v. 9 del capítulo 1, que traduce de esta manera:

Hermosas son tus mejillas así como de tórtola:
Tu cuello como collares de perlas.

'En estas dos imágenes se representan la pureza, la fe y sumisión con que deben servir las almas a su Esposo Jesucristo". Esta explicación resulta, pues, no estar muy de acuerdo con la que antecede.

1460. Pero prosigamos: ya estamos bien ilustrados sobre **la cabeza** y **el cuello** de la amada o de la esposa, que es la Iglesia, según la ortodoxia católica. El enamorado esposo, o sea, Jesucristo, va descendiendo ahora al analizar la incomparable hermosura del cuerpo de su esposa, y le dice a ésta:

4, *5* *Tus dos pechos, como dos cervatillos*
Mellizos de corza,
Que pacen en medio de los lirios.

10 *¡Cuán hermosos son tus pechos,*
Oh hermana, esposa mía!
¡Cuán dulces son tus caricias,
Más dulces son que el vino!
(o *Más hermosos son tus pechos que el vino* — La Vulgata).

Oigamos al respecto a nuestro cicerone, en esta espinosa materia. "**Estos dos pechos de la esposa**, dice Scío, **son el amor de Dios y del prójimo.** Éstos alimentándose entre las hermosas y blancas azucenas de los divinos misterios, procuran por todos los modos posibles dar a Dios lo que es suyo, y no defraudar al prójimo nada de lo que le corresponde. Son semejantes entre sí, cuan suelen serlo los mellizos. Así lo declaró el Señor cuando dijo: "*Amarás el Señor tu Dios,* etc. *El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo.* No puede estar el uno sin el otro (I Juan. 4, *21*). Y los dos se reúnen en uno, porque el que ama al prójimo, cumplió la ley (Rom. 13, *8*), puesto que en el amor consiste el cumplimiento de la ley (Gál. 5, *14*)".

1461. Bien, quedamos enterados de lo que significan **los dos pechos** de la esposa; pero en el cap. 1, donde con la generalidad de los traductores, nosotros ponemos: "*Más dulces que el vino son tus caricias*" (vs. 2, 4), la Vulgata traduce: **Meliora sunt úbera tua vino**, o sea, "*Mejores son tus pechos que el vino*". Muchos expositores entienden que esas palabras son dirigidas por las mujeres del harem a Salomón, resultando así clara y comprensible la cláusula "*Más dulces que el vino son tus ca-*

ricias''. Pero la cosa cambia de aspecto, cuando se sostiene por la ortodoxia católica que ahí habla la esposa (la Iglesia) al esposo (Jesucristo), y que en vez de loar las caricias de éste, le pondera sus pechos. Francamente que se comprenden las alabanzas a los pechos de una mujer; pero a los de un hombre, o de un dios, vamos, vamos, que nos parece ya mucho pedir a la credulidad humana. Pero la ortodoxia católica no se arredra ante esta dificultad, y en la inagotable fuente de la alegoría encuentra esta explicación a **los pechos masculinos** o del esposo: "**Por pechos**, anota Scío, **los Padres entienden los dos Testamentos**, que ambos respiran el celestial amor del Esposo Cristo, como prometido al mundo en el Viejo, y como dado en el Nuevo. **Pueden también denotar que la palabra de Dios en ambos forma como dos manantiales, de donde corren las aguas saludables que resurten hasta la vida eterna**, más gustosas sin comparación, que lo que desea la carne, y cuantos placeres nos puede suministrar el siglo".

1462. Tenemos, pues, que **los pechos femeninos** en nuestro Cantar, representan el amor de Dios y el del prójimo; y que **los pechos masculinos** son el Antiguo y Nuevo Testamento, aun cuando no deja de ser de lo más curioso que pedirse pueda, el comparar con manantiales de donde corren aguas saludables, pechos masculinos de los que no sale líquido alguno, como si dijéramos, **manantiales secos.** Scío acentúa esa distinción entre los pechos masculinos y femeninos, cuando al anotar 4, *10*, que dejamos trascrito, expresa "que allí, en 1, *2* se habla de los pechos del esposo, y aquí, de los de la esposa. Allí se considera la intrínseca bondad del esposo, que siendo Dios, es esencial y únicamente bueno: aquí se considera la caridad de la esposa, en atención al bien que hace a las almas, alimentándolas, instruyéndolas y fortificándolas en los caminos de Dios". Pero más adelante, en 7, *7* se vuelven a mencionar **los pechos** de la esposa, que el esposo compara de este modo:

7 *Tu aspecto es semejante a la palmera,*
Y tus pechos, a los racimos.

8 *Subiré, dije, a la palmera*
Y agarraré sus racimos.
¡Tus pechos sean para mí los racimos,
(o *Serán tus pechos como racimos de viña* — La Vulgata).
Y tu aliento como olor de manzanas!

1463. Siendo aquí la esposa comparada con una palmera, resulta que Jesucristo (el esposo) le dice a la Iglesia (la esposa), que subirá sobre ella y le asirá los pechos, que son los racimos de la palmera. Realmente que no se nos negará que la alegoría le hace desempeñar a Jesucristo un curioso papel subido sobre la Iglesia y agarrándole los senos. Pero todo lo arregla la ortodoxia, pues como la Vulgata menciona **racimos de viña**, donde el original habla sólo de **racimos de palmera**, es decir, de dátiles, Scío combina aquí su doble explicación de los pechos masculinos y femeninos, y escribe: "A los racimos de una vid asida a una palma, con quien acaba de comparar a la esposa, asemeja ahora **sus dos pechos. En éstos se representan los dos Testamentos, y también los dos preceptos de la caridad de Dios y del prójimo**; porque la palabra de Dios encerrada en estos dos divinos Testamentos, y los dos amores, que miran a Dios y al prójimo, tienen la fuerza de embriagar y de enagenar a las almas que están llenas de ellos. Más así como es necesario estrujar y apretar los racimos para sacar el vino, del mismo modo hemos de entender que la verdad que se contiene en las Escrituras no se adquiere sino con trabajo, ni los dos amores se cumplen tampoco sino con las obras". Sacamos, pues, en consecuencia de todo esto: 1º que los pechos femeninos son idénticos a los masculinos, porque simbolizan las mismas cosas: los dos Testamentos y el amor a Dios y al prójimo; y 2º que Jesucristo subido sobre la Iglesia y estrujando los senos de ésta, representa que la verdad de las Escrituras no se adquiere sin trabajo. ¡Loado sea Dios que podemos contar con tan sabios comentaristas bíblicos, que nos han aclarado estos profundos mis-

terios, pues humildemente confesamos que a nosotros, simples profanos, que sólo nos dejamos guiar por la misérrima razón, nunca, ni por asomo, se nos hubiera ocurrido que los citados versículos encerraban tan profundas verdades!

1464. De lo expuesto viene entonces a resultar que cuando la esposa manifiesta:

Hacecito de mirra es mi amado para mí,
Que entre **mis pechos** *reposa* (1, *13*),

tendremos que entender que Jesucristo es un hacecito de mirra que descansa entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, o entre el amor de Dios y el del prójimo. Pero como esta interpretación sería incomprensible, Scío busca otro simbolismo a **los pechos,** partiendo de la idea de **mirra,** líquido perfumado que se obtiene por incisiones en el arbusto del mismo nombre, y que junto con otros aromas y drogas, se empleaba para embalsamar cadáveres. Y dice así aquel comentarista: "Esta es la mirra de que habla en este lugar la esposa. En la que los Padres entienden la pasión, muerte y sepultura de Jesucristo; y la esposa llena de amoroso reconocimiento protesta y dice: mi amado es para mí como un hacecito de mirra, en el que registro reunidos todos los oprobios y dolores: no quiero perderle jamás de vista; tendré siempre fijas en mi corazón las amarguras y penas que sufrió; y esta memoria será para mí un principio de incorrupción y de inmortalidad". Nuestro exégeta se escapa aquí por la tangente, aprovechando la oportunidad que le proporcionó el sentido místico de la palabra **mirra** que creyó descubrir en ella, y no menciona para nada **los pechos** de la esposa entre los cuales reposa el amado como hacecito de mirra. Parece que quiere aquí darles el significado de **corazón,** pues le hace decir a la esposa: "tendré siempre fijas en mi corazón las amarguras y penas que sufrió"; pero si eso quiso expresar el poeta, no se ve razón alguna por la cual empleó el vocablo **pechos,** en vez del más poético **"corazón".**

1465. Veamos finalmente otro pasaje del Cantar, en que de nuevo se mencionan los célebres **pechos** de la esposa.

8, 8 *Tenemos una hermanita*
Cuyos senos no están aún formados
(o *Que aun no tiene pechos.* — La Vulgata, Pratt, etc.)
¿Qué haremos de nuestra hermana,
Cuando la pidan en matrimonio?
(o *Cuando se le ha de hablar?* — La Vulgata).

10 *Sí, yo soy un muro,*
Y mis senos son torres,
(o *Y mis pechos como torres,* — La Vulgata, Pratt, etc.),
Así soy a sus ojos
Una fuente de felicidad.
(o *Desde que delante de él he sido*
Hecha como la que halla paz. — La Vulgata).

1466. Aquí el poeta nos vuelve a hablar de **los pechos de la esposa**, y además de los de una hermanita suya impúber. Acudamos otra vez en demanda de luces sobre este punto al erudito Scío, pues no en balde se lee en el catecismo que "doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder". He aquí como nos responde aquel sabio doctor eclesiástico: "La esposa, que se debe considerar aquí en la persona de los antiguos justos del pueblo judío, manifiesta una santa inquietud por la iglesia de los gentiles, que mira ya como a su hermana, según el eterno decreto de la divina elección. Esta iglesia de los gentiles, considerada en su origen, o en el tiempo de los apóstoles, era aún pequeña en atención al corto número de aquellos que desde luego abrazaron la fe, y esto mismo se significa en aquella expresión de que aún no estaba en la pubertad. Fuera de esto ya dejamos dicho que **los pechos de la esposa figuraban las divinas Escrituras comprendidas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y estos pechos sagrados propiamente eran los pechos de la iglesia de los judíos**, porque con ellos fué contratada la antigua alianza, habiéndose hecho Hombre el Verbo en-

tre los judíos: ellos recibieron las primicias de la gracia del Evangelio, y solamente después que la mayor parte de este pueblo se negó a someterse a la fe de Jesucristo, fué cuando los gentiles, como dice S. Pablo, fueron admitidos. Así cuando la iglesia de los gentiles comenzó a formarse por la predicación de los apóstoles, era **pequeña** y débil; y **no tenía pechos**, porque la Escritura respecto de ellos había sido hasta entonces extranjera, y la palabra de Dios miraba primeramente al pueblo judío, a quien los profetas habían prometido el Mesías muchos siglos antes". Y anotando el v. 10 transcrito, lo comenta así Scío: "Estas son palabras de la esposa, como si dijera: Así es, esposo mío, y yo misma puedo hablar por experiencia: *Si soy muro, y mis pechos son como torres, es desde que delante de él he sido hecha como la que halla paz.* En lo que se significa, que toda la fuerza y todo el amor de la Esposa está fundado sobre su reconciliación y sobre su paz con Dios, que le mereció el Esposo por su cruz. Así que es necesario considerar la cruz del Salvador, o más bien el amor infinito que le hizo morir sobre una cruz, como el manantial de todos los bienes, que ha derramado sobre nosotros. La Iglesia nunca hubiera sido **un muro** inaccesible a sus enemigos; **nunca** su caridad la hubiera hecho como **una torre** terrible a todo el infierno, si su Esposo no la hubiera reconciliado con Dios, entregándose a la muerte por ella; y si no la hubiera hecho **hallar en su presencia** aquella **paz** tan deseada desde la caída de Adán, anunciada por todos los profetas, y esperada después de tantos siglos".

1467. De toda esta logomaquia, lo que parece quiere hacernos comprender el docto exégeta católico es que la hermanita de la esposa, o sea, la primitiva iglesia de los gentiles, carecía de **pechos**, porque no tenía las Escrituras, o porque éstas no se referían a ellos, sino primeramente al pueblo judío al que le había sido prometido el Mesías. Especiosas son estas razones, pues los primeros gentiles que abrazaron la doctrina cristiana, adoptaron los libros sagrados del judaísmo, o sea, la Biblia hebrea, que fué el único libro inspirado que admitían como regla

de fe, mientras no se le completó en la segunda mitad del siglo II n. e. con los escritos que después formaron el Nuevo Testamento. Discusiones hubo con los nuevos prosélitos respecto a cómo debían interpretarse muchos de los preceptos de esa Biblia; pero ésta fué indiscutiblemente su libro sagrado; luego tenía **pechos** esa Iglesia de los gentiles, como los tenía la de los judíos conversos. Después, las promesas mesiánicas de muchos de los profetas eran de carácter universalista: todas las naciones vendrían a adorar a Yahvé en Jerusalem; de modo que por ese lado tampoco resulta aceptable la explicación que nos da Scío de la carencia de **pechos** de la hermanita en cuestión. Ahora en cuanto a *"mis pechos son torres"*, del v. 10, ya no tienen cabida aquí ninguna de las explicaciones que sobre esa parte del cuerpo de la esposa nos había dado aquel exégeta, sino que parece que con esa frase se quiere significar "toda la fuerza y todo el amor de la Esposa". Como se ve la alegoría es elástica y se adapta a todas las situaciones imaginables, viniendo a expresar las palabras todo lo que se le ocurra al intérprete ortodoxo que quiera que ellas signifiquen.

1468. Pero continuemos con la apasionada descripción que de la mujer amada hace nuestro poeta.

> 7, 2b *Tu vientre es montón de trigo,*
> *De lirios circundado.*

"En estas dos comparaciones se significa, según San Jerónimo, la admirable fecundidad de la Esposa, acompañada de la más rara pureza, simbolizada por el montón de trigo cercado de hermosas y blancas azucenas. Esta prodigiosa fecundidad fué anunciada muchos siglos antes por los profetas, que llenos de asombro vaticinaron esta rápida y prodigiosa fecundidad de la Iglesia (Sal. 87, *5*; Is. 52, *1-3*; 56, *7*, *8*) particularmente en sus primeros felices siglos. Es espiritual madre de un crecidísimo número de hijos, que todos forman un solo y mismo cuerpo, **cercado de lirios o azucenas, lo que significa la divina providencia** y omnipotente protección para poner a cubierto y defender este montón de granos de trigo,

que están en la santa era del divino Esposo. el cual se llama la Azucena de los valles (2, *1*; SCIO)". Hallar a la divina Providencia en el cerco de lirios que rodean **el vientre** de la amada, no se nos negará que es un prodigio de imaginación. Mas, prosigamos.

1469. 7, *1*[b] *Son los contornos de tus caderas*
Como collares de hábil artífice.

La Vulgata traduce esta parte de 7, *1*, por: "*Los juegos de tus muslos, como ajorcas que han sido labradas de mano de artífice*", y como a todo la ortodoxia encuentra explicación, —basta que se encuentre en el Libro sagrado,— resulta, según nos enseña Scío, que esto "significa la facilidad y actividad con que la Esposa caminó y siguió a su Esposo en la carrera de la predicación del Evangelio. San Gregorio **por esta juntura o juego del muslo con la pierna, entiende la unión de los dos pueblos de los Judíos y de los Gentiles**, con la que abrazaron y profesaron una misma fe: obra ejecutada por la mano omnipotente del Altísimo".

1470. El poeta, impertérrito, continúa describiendo la belleza de las restantes partes del cuerpo de la Sulamita, que parece conocía en sus menores detalles, y sin temor de causarnos escozor en nuestra sensibilidad moral de occidentales, —en quienes nunca pensó al componer su poema,— escribe:

7, *2*ª *Redondo es el cáliz de tus partes pudendas,*
En el que nunca falta embriagante vino.

La Vulgata, con los demás traductores ortodoxos (salvo ligeras variantes) traduce esa parte del v. 2ª, así: **"Tu ombligo** *es taza torneada, que nunca está falta de bebida*". Pratt, alterando más aún el original, trae: **"Tu cintura** (y en nota, **o talle**), *como un tazón elegantemente torneado, donde nunca falta vino bien sazonado*". Scío, de este incómodo versículo, nos da la siguiente explicación: "Esta parte del cuerpo humano es el conducto por donde el niño es alimentado en el vientre de su madre. **Y con esta comparación se da aquí a entender el grande**

cuidado que tenía la Iglesia de dar a sus hijos el necesario alimento. Para alimentarse es necesario beber y comer; y esto es lo que aquí se declara. Acabamos de decir que la conversión y la unión de los dos pueblos se representa en la figura precedente. Y por esto la Esposa no es bien que deje sin alimento a los que ha dado la vida de la fe. Esto explica admirablemente San Pablo, diciendo a los de Corinto (I Cor. 3, 2), que primeramente les había dado a beber leche, como a niños que no tienen aún fuerza para tomar y digerir alimento sólido, que es el que pertenece a los perfectos. **Y tal es la copa o taza,** dice San Ambrosio, **hecha como a torno por el Autor mismo de nuestra fe, esto es, de la mayor perfección, y siempre llena de un licor espiritual y divino".**

1471. Hasta aquí hemos seguido bastante dócil y pacientemente a los ortodoxos partidarios del sistema alegórico en la interpretación que entienden dar del poema que estamos estudiando; pero ya se ha colmado la medida, e irguiéndonos, protestamos indignados contra esa pretensión de que se nos tome por niñitos sin discernimiento alguno, a los cuales se les hace creer los cuentos más fantásticos y pueriles. Ha llegado el momento de proclamar bien alto **lo absurdo e inverosímil de ese afán de alterar los textos, torturando las imágenes y las palabras para que creamos todo lo contrario de lo que en ellas salta a la vista y ve todo aquel que no está cegado por el prejuicio o por el desvarío de la fe.** No, y mil veces no, este no es un libro lleno de misterios, no es un local cerrado con múltiples llaves que sólo estarían a disposición de la ortodoxia; no encierra profundas verdades, no está fuera del alcance de cualquier mortal. No, y mil veces no: no estamos aquí ante una obra religiosa, sino ante una obra nítida y claramente profana, y así lo reconocerían hasta los mismos fieles, si no estuvieran sometidos al doble despotismo de la tradición y de la fe. ¿No ve, **el que quiera ver,** que es el colmo del ridículo y del absurdo que para describir el amor que Yahvé pueda sentir por Israel, o el que Jesús pueda experimentar hacia su Iglesia, haya que ponderar los en-

cantos de los ojos, los cabellos, las mejillas, los dientes, el cuello, los pechos, el vientre, las caderas y las partes pudendas de una mujer? Ni al que asó la manteca se le ocurre disparate más fenomenal, ni irreverencia mayor hacia el Espíritu divino, que se supone inspirador de todas las páginas bíblicas. Preguntaríamos a todos los ortodoxos que sostienen aún hoy tamaños dislates, si interpretarían en forma tan irracional este poema, en el caso de que en vez de encontrarlo en la Biblia lo leyeran en el Corán o en los Vedas. Hasta los jesuítas Cornely y Merk, partidarios decididos de que el tema único del Cantar es la unión de Yahvé con los hijos de Israel como tipo de la unión mística de Jesucristo con la Iglesia, se ven obligados a confesar que "sería superfluo, y aún muy peligroso, buscar misterios en todas sus frases y en todas sus descripciones" (I p. 637).

1472. Pero los mismos citados jesuítas, tratando de tapar el cielo con un arnero, manifiestan que "los sentimientos humanos que expresan el esposo y la esposa, representan imperfectamente las afecciones más elevadas, más sublimes del Cristo y de la Iglesia; y si **en las descripciones de esta hermosura meramente exterior, desciende el discurso hasta los menores detalles, es para dar una imagen más clara de él, y para expresar así más perfectamente la belleza interior y espiritual que el autor sagrado quiere significar"**. Palabrería pura toda esta, que no resiste al menor análisis imparcial del asunto, pues a nadie que tenga un poco de sentido común, se le va a hacer creer que Dios para expresar con más claridad y más perfectamente el afecto que siente el Cristo por su Iglesia, tenga que encarecer la gracia y los encantos de los pechos, del vientre, de las caderas, del ombligo y de las partes pudendas de una mujer identificada con la congregación de los fieles cristianos! ¿Han pensado los lectores en la extraordinaria ridiculez que supone el pretender describir esas partes del cuerpo humano femenil como si correspondieran a un pueblo, el pueblo judío, o a una entidad religiosa, la Iglesia cristiana? ¿Y han pensado también en el absurdo que supone cristiani-

zar una antigua obra de la literatura de Israel? Bien es cierto que este absurdo, que hoy lo vemos claro, porque tenemos desarrollado el sentido histórico, era el mismo absurdo en que incurrieron los autores del N. T. y los apologistas de los primeros siglos del cristianismo, quienes influenciados por Filón y demás escritores judeo-alejandrinos, aplicaron el método alegórico a todos los libros de la Biblia hebrea. Y después, recuérdese que con el método alegórico se puede descubrir en nuestro Cantar los amores de Abelardo y Eloísa, de Julieta y Romeo, de Napoleón y Josefina, o cualquier otra cosa en que tenga interés el intérprete; y así tenemos que para los judíos sólo hay oculto en esa obra el amor mutuo de Yahvé e Israel; Scío y la ortodoxia católica y protestante en general ven en el poema la descripción del amor de Cristo y su Iglesia; los místicos consideraban que se trata en él de las relaciones del alma con Dios; en el siglo II, n. e. Teófilo de Antioquía interpretaba **los bosques del Líbano** por Rut que encerraba en su seno toda la raza de David; la Iglesia de la Edad Media, cuando se desarrolló el culto de la Virgen María, identificó a ésta con la Sulamita; los exégetas judíos de la misma época, en que estuvo en auge la filosofía árabe, enseñaron que la pasión descrita por nuestro Cantar era la del alma individual que aspira a unirse con el intelecto activo; y hasta no han faltado más tarde partidarios de la alegoría política que han descubierto en ese libro bíblico, alusiones a la historia de Israel, y así para algunos el rey y la pastora figurarían a Ezequías y al reino de las Diez Tribus, o al rey de Etiopía Tirhaca (II Rey. 19, *9*) y la ciudad de Samaria respectivamente; y otros, como Gessner, aguzando más aún el ingenio, ven en el amado, el Espíritu de Dios; en la Sulamita, el templo; y en sus hermanas, el tabernáculo mosaico.

1473. Teólogos hay que para mantener este libro en el canon bíblico, y comprendiendo cuan inaceptable es la alegoría, acuden a la interpretación **típica** o **tipológica**; y así, p. ej., Delitzsch sostiene que la finalidad de la obra es proclamar las excelencias del amor humano, y según

Schlater el poema celebra la dulzura y felicidad del matrimonio. No se adelanta nada con estos desesperados esfuerzos para defender lo indefendible, pues conspira contra la idea de cantar la pureza del amor humano o la dicha matrimonial, el descender a describir un erotismo desenfrenado, o un sensualismo que se halla en las antípodas del fin moralizador que imaginan aquellos exégetas.

LA INTERPRETACIÓN DE F. GODET. — 1474. Conviene estudiar aquí algo más extensamente la explicación del teólogo F. Godet, oráculo de la ortodoxia protestante francesa y suiza en el último cuarto del siglo XIX n. e., y colaborador de L.B.A., quien a pesar de reconocer que "**el sentido alegórico, tal como lo presentaron los antiguos, causa el efecto de una planta sin raíces y como suspendida en el aire**", sin embargo, concluye empleando ese mismo sistema, cuya imperfección reconoce. Godet acepta como histórica la siguiente anécdota expuesta por Ewald la que daría la clave del poema que estudiamos: se trata en el Cantar de una joven que llevada por la gente de Salomón, se halla expuesta en el harem de éste a todas las seducciones del monarca; pero ella se conserva fiel al pastor pobre que la ama con un amor puro, concluyendo el rey por devolverle su libertad, la que ella aprovecha para regresar a Sulem, a casa de su madre, en cuya vecindad habita su amado pastor. El autor del poema es, según ese exégeta, el mismo Salomón, quien ha idealizado esa acción, viendo en ella las tres grandes potencias de la vida humana: el amor divino por el pueblo escogido, la libertad humana en su pleno ejercicio, y la seducción mundana en lo que tiene de más atrayente. Partiendo de esta base, trata Godet de determinar el sentido de los personajes del poema, y llega a estas conclusiones: **El pastor** es Yahvé (él le llama Jehováh), quien ha descendido para realizar aquí en el mundo el bien absoluto, apareciendo bajo forma humana en la escena de la historia. Él es el amado de Sulamith (la Sulamita), el ser perfecto que apacienta su rebaño en las regiones etéreas, por encima de las groseras realidades

de la existencia terrestre, donde vive aún su amada; es quien desciende de tiempo en tiempo, como por sorpresa, de esas alturas, y que, en las visiones proféticas aparece a aquélla que le ha dado su corazón; es él quien la ama con un amor santo y austero, dándose a ella con la más absoluta abnegación, y que por precio de su condescendencia infinita, sólo le reclama el sonido de su voz, el culto del corazón inspirado por el amor. **Las montañas perfumadas** en las cuales apacienta su rebaño el pastor, son no sólo el símbolo de la morada celestial, sino también una alusión al templo de Jerusalem, la representación terrestre del santuario invisible. Los encuentros de Sulamith con su amado, por la mañana y por la noche (2, *8, 17*; 4, *6*) quieren significar la ofrenda del perfume y la asamblea del pueblo al rededor del santuario de Yahvé, cada mañana y cada tarde. En cuanto al principal personaje del poema, **Sulamith**, su nombre está en íntima relación con el de Salomón, pues ambos vocablos provienen del mismo substantivo hebreo, **schalom**, que significa **paz,** buen estado de las cosas, prosperidad. Salomón significa **el pacífico,** y Sulamith **la pacífica.** Así como el pastor representa al Dios vivo, el ideal al que tiende la aspiración israelita, así también **Sulamith es el símbolo de esta misma aspiración**, que es la característica normal del pueblo judío. Es el instinto israelita en toda su pureza... es el amor por el Dios de la alianza personificado en un ser que por esto mismo viene a ser **el Israel ideal**... En cuanto a **Salomón es la personificación de la monarquía terrestre israelita**, como tipo de esa forma de gobierno concedida a Israel en oposición a la soberanía de Yahvé, el invisible rey del pueblo elegido. Además de esos tres personajes principales, hay los secundarios, tales como: **las hijas de Jerusalem**, que forman una especie de coro en el drama y representan al pueblo real, al **Israel carnal** fascinado por el brillo de Salomón, en contraste con Sulamith, el Israel normal o según el Espíritu. **Los hermanos de Sulamith** son los jefes de las tribus, que sublevados contra Samuel y contra Dios, pidieron a gritos el establecimiento de la monarquía y causaron así **la fatal**

transformación que se operó en su estado social y religioso.

1475. El tema del drama es el cambio decisivo operado en las relaciones de Israel con Yahvé por la nueva institución de la monarquía, así como la previsión de los peligros que arrastraba ese cambio para el porvenir espiritual de la nación. En la acción que desarrolla el autor, distínguense tres cosas: los antecedentes, la prueba y el desenlace. Los antecedentes son estos: los hermanos de Sulamith, descontentos de ella, la han empleado en **guardar las viñas** (7, *1*; 1, *6*). Además la viña que ella poseía, como patrimonio suyo, **no la guardó** (1, *6*; 8, *12*). Finalmente tuvo ella la imprudencia de dejarse llevar **por un capricho de su alma en medio de los carros de un cortejo de príncipe** (6, *12*). El autor parece aludir aquí al vano capricho que impulsó a Israel, ese pueblo libre, **el primogénito de Yahvé**, a darse un soberano terrestre, como todas las otras naciones vecinas. La pompa de una corte brillante, el poder de un soberano visible sedujeron su corazón. Cedió a esa carnal inclinación; locamente cambió su nobleza originaria y su independencia primitiva por la servidumbre a la cual se ve ahora reducido frente a su rey terrenal. **La viña de Sulamith, que ella no supo guardar, es la tierra de Canaán**, ese dominio que Israel recibió de manos de su Dios y Padre, y que tontamente enajenó, cuando se dió él mismo, con todo lo que le pertenecía, a un soberano terrestre. Entonces fué sacrificada Sulamith por efecto de la cólera de sus hermanos, y quedó reducida a desempeñar el papel de guardiana de viñas, es decir, fué obligada a guardar territorios extranjeros (II Sam. 8, *13*, *14*).

1476. Esos son **los antecedentes** de la acción. Comienza ahora **la prueba**, que es a dos grados, pues cada vez se inicia por un encuentro entre Sulamith y Salomón, en el cual éste pone en juego sus diversos medios de seducción, y concluye en un éxtasis de aquélla, durante el cual busca o saborea, aunque sólo en espíritu, la presencia de su amado. Esos encuentros entre Salomón y Sulamith representan el atractivo ejercido sobre el corazón

israelita por el ideal de riqueza y de magnificencia terrestre, del que fué Salomón la más perfecta realización histórica, y del que continúa siendo el tipo permanente. Por el espectáculo de la prueba a la cual está expuesta Sulamith, quiere el poeta hacer comprender al pueblo que Israel con el establecimiento de la monarquía se encuentra en posición crítica. Está colocado, como la joven que lo representa, entre dos atractivos contrarios: por un lado, la pompa real que deslumbra sus miradas y lisonjea sus sentidos; por el otro, el austero amor de un Dios que desdeña el empleo de todo medio carnal para atraerse a su pueblo. Hasta el fin, la temible posición de Israel es y será ésta: Salomón, de un lado, Yahvé del otro, debiendo aquél optar entre estos dos rivales que se disputan su corazón.

1477. Tal es el sentido de la prueba. **El desenlace** consiste en la llegada a la escena, de Sulamith y del amado, ahora reunidos, y en la solución dada, por algunas palabras enigmáticas de la heroína, a todos los problemas que resultan de las diversas relaciones en las cuales en adelante está empeñado Israel. Ese pastor que Sulamith ha contemplado en sus éxtasis, está ahora ahí, en realidad. Ella lo posee, nada podrá ya separarlo de él. Si las apariciones del amado en los sueños de Sulamith aluden a las visiones proféticas, su llegada final sobre la escena propiamente dicha, figura la aparición real de Yahvé en el teatro de la historia, es decir, su advenimiento mesiánico, coronamiento de las apariciones patriarcales y de las revelaciones proféticas. En este advenimiento supremo, como en muchas profecías, no se distinguen la primera y la segunda aparición del Mesías, su primera venida y su glorioso retorno. La causa de la aparición final de Yahvé venimos a conocerla por **el primer enigma**, el del pastor que la Sulamita despertó bajo el manzano. El amado dormía en el huerto de la casa de su madre y parecía haber olvidado a Sulamith, mientras que ésta luchaba por él en las doradas habitaciones de Salomón. Luego de recobrada su libertad, allá se dirige ella, encontrándolo bajo el manzano en que su madre lo

había dado a luz con dolor. La solución de este enigma, es la siguiente: A la vez en el paraíso y en el dolor es que fué engendrado el Mesías, el esposo de Israel. En efecto, bajo el árbol de la caída, en medio de las angustias de un merecido castigo, fué pronunciada la promesa que, desde entonces, se cierne, como benéfica nube, sobre toda la historia de Israel y de la humanidad: "La posteridad de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente". Estas palabras fueron el primer paso hacia la encarnación. Por largo tiempo durmió el salvador de la humanidad, a la sombra del árbol bajo el cual había sido engendrado. Aun después que se hubo escogido una novia (**une fiancée**) sobre la tierra, en la persona de la Iglesia israelita, durante largos días pareció no preocuparse de ella, y abandonar Sulamith cautiva al yugo de Salomón. No se presentaba a los suyos sino en los momentos de la adoración y del culto, en las horas proféticas del éxtasis y de las visiones. En posesión de su amado, Sulamith celebra ahora el poder del lazo que los une mutuamente, el amor en toda su sublimidad, que no es un sentimiento de origen humano, sino una llama de Yahvé, encendida por él.

1478. Pasemos al **segundo enigma**, el de la hermana menor de la Sulamith. Si la Sulamith representa a Israel, el pueblo escogido de Dios, su hermana impúber tiene que figurar la humanidad pagana, es decir, la porción de la humanidad que no habiendo recibido aún la revelación de Yahvé, es incapaz de sufrir la prueba a la que fué sometido primero el pueblo escogido. Los gentiles tendrán, pues, un día que decidir de su suerte, así como Israel está llamado desde ahora a hacerlo de la suya. Ellos tendrán que optar, cuando les llegue su hora, entre los sueños de la falsa gloria y la dicha saboreada en el amor de Yahvé; entre el Mesías coronado de oro y el Mesías de los cabellos húmedos, destilando las gotas del rocío de la noche, o aún, con la cabeza coronada de espinas.

1479. **El tercer enigma**, el de la viña (8, *11*, *12*) tiene esta solución: Salomón posee vastos territorios en **Baal Hamón**, nombre simbólico que significa "dueño de

una multitud" de naciones: edomitas, moabitas, ammonitas, sirios y filisteos. Los tributos que pagaban estos países, pertenecían sólo al soberano israelita y no al pueblo de Israel. Ese tributo es lo que Sulamith figura por **los mil siclos** que los arrendatarios de la viña deben pagar al rey-propietario. Esos arrendatarios son los recaudadores reales en cada comarca sometida. Israel debería estar exenta de esas contribuciones, porque Canaán es el patrimonio propio del pueblo, y pagar tributo sería degradarse al nivel del pueblo conquistado. Pero **Israel cometió la locura de darse un rey,** y ahora no puede sustraerse a sus consecuencias; por eso dice por boca de Sulamith que pagará a Salomón **los mil siclos,** o sea, el mismo tributo que pagan los demás pueblos. Al tomar sobre sí ese compromiso que resulta de la falta que ha cometido de no haber guardado su viña, Israel establece como condición que la quinta parte de ese tributo, esto es, **doscientos siclos,** sean para **los guardianes de la viña, que son los sacerdotes y los levitas.**

1480. Y llegamos, por fin, al **último enigma,** el de la huída del amado. El pastor, en la única frase que el poeta le hace pronunciar (v. 13) sólo le pide a su amiga un canto suyo, goce que reclama más para sus compañeros, que para él mismo. Esto significa que lo que regocija el corazón de Yahvé en la tierra, es el canto que sale del corazón de su pueblo, es el culto del amor. Pero si quiere que se hagan oir los acentos de esta adoración, no es por él, que ninguna necesidad tiene de esos testimonios exteriores, **sino por los espíritus celestiales que le rodean**, que consideran como **su gloria** esas alabanzas que se elevan de la tierra. **Son, pues, los ángeles,** "*los compañeros que escuchan tu voz*". La Sulamith canta entonces; pero para incitar a su amado que **huya** rápidamente y se vuelva a las montañas de donde ha descendido. Con esto Sulamith quiere decir que el palacio real en Jerusalem está actualmente ocupado, por lo que su amado no encontraría allí lugar; ante Salomón que ahora gobierna allí, debe aquél retirarse por un tiempo más o menos lar-

go. Su retiro será en **la montaña de los aromas** (1), es decir, en el santuario elevado sobre la colina de Sión, donde mañana y tarde humea sobre el altar de oro, el perfume que le ofrece Israel. Sólo después de terminada la monarquía terrestre de Salomón, podrá venir Yahvé y cumplir la promesa que hizo por boca de Oseas: "*Te desposaré conmigo para siempre; te uniré a mí en justicia y en rectitud, en misericordia y en compasión. Te desposaré, fielmente, y conocerás a Yahvé*" (2, *19*). Fin doloroso, pero solemne de este extraño poema.

1481. Tal es la interpretación que del **Cantar de los Cantares**, da Godet en sus **Etudes Bibliques**, obra que ha tenido tanta aceptación entre la ortodoxia protestante, que en el año 1900 estaba ya en su 5ª edición, habiendo sido anteriormente traducida al inglés, al alemán, al sueco, y hasta en parte, al español; siendo además esa explicación la que también admite y defiende **la Bible Annotée.** Esto hará comprender el porqué hemos expuesto con relativa extensión esa teoría explicativa, tratando, al exponerla, de emplear las mismas palabras de su autor, para que nuestros lectores la conozcan perfectamente. Al leerla notará cualquier desapasionado lector, lo siguiente:

1482. 1º La interpretación que se nos ofrece como **típica**, porque se nos dice que tal personaje es el **tipo** de tal cosa, no es sino una de las varias clases de **alegoría** que ha inventado la ortodoxia para explicar nuestro **Cantar.** En efecto, **alegoría** es una ficción en virtud de la cual una cosa representa o significa otra diferente. Poco importa que lo que se toma en sentido figurado haya o no existido, pues lo que le da al relato el carácter alegórico es la sucesión de metáforas consecutivas que nos presentan un cuadro distinto del que expresan las palabras en su sentido natural y obvio. Alegoría hay en las parábolas de Jesús, pues tras del significado, por ejemplo, de los vocablos **sembrador, semilla, aves, siembra en**

---

(1) Recuérdese que el original no emplea el singular, como pretende Godet, sino que dice: "las montañas perfumadas" o "de los aromas".

pedregales, entre espinas o **en tierra buena**, se encierra un sentido oculto, que el Maestro se veía obligado a explicar para que sus oyentes comprendiesen la enseñanza que con la descripción de una siembra él quería dar (Mat. 13, *3-23*). Y alegoría hay cuando Godet nos dice que en nuestro Cantar el pastor es Yahvé; la amada, Israel; Salomón, la monarquía; la hermana menor, los gentiles, etc. Gautier considera a Godet entre los intérpretes de **la alegoría teocrática,** según los cuales el Cantar pinta el amor recíproco de Yahvé y de Israel, lo que es también, según hemos dicho, la interpretación judía, y por eso era leída esta obra en la fiesta de la Pascua (§ 28), puesto que entendían que la salida de Egipto indicaba la celebración del pacto íntimo entre aquel dios y su pueblo.

1483. 2º Esa interpretación alegórica tiene todos los inconvenientes y se llega con ella a todas las conclusiones inadmisibles que ya hemos indicado (§ 1354, 1472). No es extraño, pues, el desacuerdo que se nota en la significación que se le da a cada uno de los distintos personajes; y así mientras para unos, Salomón es la monarquía terrestre o el atractivo mundano, para otros personifica a Dios, y para muchos representa el seductor o el espíritu maléfico. Este sistema, en sus diversas formas, como lo recuerda Gautier, es el aceptado por el Targum, los **midraschim,** Agustín, los rabinos de la Edad Media, Lutero y muchos autores modernos. La arbitrariedad de esa clase de interpretación se descubre a veces en las explicaciones que nos da un mismo escritor; y así vemos, por ejemplo, que Godet en unas ocasiones considera a la Sulamita como el Israel ideal, y en otras, como el simple pueblo de Israel.

1484. 3º Prescindiendo de las anteriores observaciones, tenemos que la interpretación de Godet descansa sobre una base completamente falsa. El autor tiene el mismo concepto teocrático que animaba a los antiguos profetas sobre el gobierno de Israel, a saber: la edad de oro de este pueblo fué la época de los Jueces, cuando el único soberano era Yahvé; el advenimiento de la monarquía israelita fué un retroceso; los que implantaron

esa forma de gobierno cometieron una locura, pues destronaron a Yahvé para reemplazarlo por hombres imperfectos y tiránicos. Esta es la utópica teoría antirrealista de I Sam. 8, que hemos estudiado en nuestro tomo II, § 775-784, párrafos a los cuales remitimos al lector, para no repetirnos inútilmente. En cuanto a considerar la época anárquica de los Jueces, —en la cual cada uno hacía lo que le parecía, en la que no había autoridad central para reprimir las luchas tribales, ni para castigar a los delincuentes, ni para combatir las incursiones depredatorias de las tribus enemigas fronterizas, que vivían del pillaje,— considerar, decimos, esa época como la edad de oro de Israel, es otro absurdo histórico, que sólo lo puede aceptar y defender la ortodoxia empeñada en hacernos creer que entonces Israel estaba gobernado directamente por Yahvé. Ya hemos discutido esa opinión sustentada en L.B.A., donde quizás la desarrolló el propio Godet, colaborador de esa obra, y puede el lector enterarse de nuestra respuesta en § 718-721.

1485. 4º Godet para sostener su tesis, altera deliberadamente los datos de la historia, como cuando manifiesta que "la pompa de una corte brillante y el poder de un soberano visible sedujeron el corazón de Israel; cedió a esa carnal inclinación y locamente cambió su independencia primitiva por la servidumbre de un rey terrenal". Ahora bien, lo que indujo a los hebreos a aceptar un monarca que los gobernara, fué la suprema ley de la necesidad, no sólo para salir del estado anárquico reinante que impedía todo progreso, sino para no ser expoliados y esclavizados principalmente por los ammonitas, amalecitas y filisteos. Léase en comprobación nuestro capítulo XIV, en el tomo II. Hubieran los israelitas procedido **locamente**, si no hubieran escogido un rey que los gobernara y los defendiera de los enemigos que les hacían imposible la vida tranquila y pacífica, impidiéndoles disfrutar de los productos de su trabajo. Otro absurdo es sostener que "la viña de Sulamith, que ella no supo guardar, es la tierra de Canaán ese dominio que Israel recibió de Yahvé y que tontamente enagenó cuando

se dió él mismo, con todo lo que le pertenecía, a un soberano terrestre". Si Canaán antes de la monarquía, era **la heredad de Yahvé** (§ 620), es indudable que siguió siéndolo después de instituída allí esa forma de gobierno, porque él continuó siendo el dios nacional como anteriormente. Por lo tanto no hubo tal **enagenación** del patrimonio israelita; lo hubiera habido en sentido metafórico, y sería admisible la alegoría, si Israel después de haber tenido a Yahvé como dios, lo hubiera sustituído por cualquier otra divinidad de los países vecinos; entonces, sí, que cabría decir que Yahvé había perdido su heredad, y que Israel a quien dicho dios nacional se la había confiado, no había sabido guardarla.

1486. 5º Continúa Godet dando libre curso a su imaginación cuando escribe que "el poeta quiere hacer comprender que Israel con el establecimiento de la monarquía se encuentra colocado entre dos atractivos contrarios: por un lado, la pompa real que deslumbra sus miradas y lisonjea sus sentidos; por el otro, el austero amor de un dios que desdeña el empleo de todo medio carnal para atraerse a su pueblo". He aquí dos afirmaciones que encierran dos falsedades. En efecto, nunca hubo oposición en Israel entre el acatamiento a la monarquía y la devoción a su dios nacional. Ni siquiera el deslumbrador brillo de la pompa de la corte salomónica fué un obstáculo para que las cuatro quintas partes del pueblo israelita abandonaran al sucesor de Salomón y a Jerusalem con todos sus atractivos mundanos, y constituyeran un Estado aparte con una capital y un soberano más modestos, como hemos dicho (pág. 6 y § 1346-7) y como más adelante veremos. Y en cuanto a que Yahvé fuera durante la monarquía un dios que desdeñaba el empleo de medios materiales para atraerse a su pueblo, es otra aseveración desprovista de todo fundamento histórico; más aún, es un verdadero anacronismo, pues la religión de Yahvé fué siempre una religión de carnicería, con un ceremonial que se fué haciendo cada vez más complicado para cautivar al pueblo, a despecho de las prédicas de los profetas de los siglos VIII y VII, que combatieron sin éxito esos

sacrificios y esas prácticas formalistas. En tales enseñanzas proféticas fué que más tarde se inspiró Jesús para exponer su doctrina de que a Dios se le debe adorar tan sólo en espíritu y en verdad.

1487. 6º Godet, como buen ortodoxo, juzga verdaderos el relato del paraíso y de la caída, que nos relatan los primeros capítulos del Génesis. En tomos posteriores mostraremos que tal creencia carece de realidad histórica. Nótese también que carece de todo sentido la afirmación final de que Yahvé tuvo que retirarse al templo, (§ 1391) mientras duró la monarquía terrestre, y que sólo después estuvo en condiciones de poder cumplir su promesa de desposarse con Israel para siempre (§ 1480). Ignoramos qué es lo que pretendió expresar Godet con esto, pues terminada la monarquía, al comienzo del siglo VI, Yahvé tuvo que escaparse del templo, lugar de su retiro, según así lo vió Ezequiel (10, 11); luego vino el período del destierro, y finalmente la restauración, o sea, la vuelta al terruño de los deportados, bajo el yugo de dominadores extranjeros, que se sucedieron en este orden: persas, griegos y romanos (véase la Introducción). ¿Cuando fué, pues, que ocurrieron, en esos cinco siglos, los eternos desposorios de Yahvé con Israel anunciados por Oseas? ¿O lo que quiso manifestar Godet es que todavía están por realizarse esos desposorios celestiales? Es muy fácil formar bonitas frases; pero resultan contraproducentes y muestran la carencia de razones para apuntalar la tesis que se defiende, cuando al comprimirlas buscándoseles sentido, resultan sólo brillantes pompas de jabón desprovistas de contenido real, como en este caso.

1488. 7º Obsérvese igualmente que con su explicación alegórica, —como ocurre siempre que se emplea ese sistema de interpretación,— Godet nos ha escamoteado todas las más bellas e interesantes descripciones del poema. Leyendo la explicación de ese exégeta, sin haber leído el Cantar, ¿podría alguien jamás suponer, que éste, en su mayor parte, no es otra cosa que una sucesión de cuadros en los que se ensalza la belleza de las

distintas partes del cuerpo de la mujer amada, hasta la de aquellas que el recato de todos los pueblos ha cubierto con una prenda de ropa, o por lo menos, con un cinturón de plumas o de hojas? Ya mostraremos en qué quedan reducidos los empeñosos esfuerzos de todos los ortodoxos para no ver en todo el poema sino el relato del más puro y casto de los amores.

1489. Y 8º Terminamos nuestras breves reflexiones sobre la explicación que del Cantar nos da Godet, con unas palabras de Gautier sobre la interpretación **típica** que pretende haber realizado aquel autor, como la de aquellos que entienden que dicha obra canta el amor humano en su pureza, sin perjuicio de agregarle al mismo un significado espiritual y religioso. Dice así Gautier: "La interpretación típica es un método puramente subjetivo, que el lector puede usar o no; es de aplicación eminentemente variable, por no decir arbitraria, pues se modifica según las épocas, los medios, las necesidades. La interpretación típica del Cantar levanta además, las mismas objeciones que su interpretación alegórica, por poca repugnancia que se tenga en ver las cosas divinas figuradas bajo emblemas excesivamente terrestres. Levanta todavía aún más objeciones, puesto que no se tiene el recurso de invocar, como circunstancia atenuante, las pretendidas costumbres de una antigüedad poco refinada. Nada tiene que ver aquí el autor antiguo; es en el intérprete moderno en quien recae la delicada tarea de transformar pinturas completamente humanas, y hasta a veces muy realistas, en cuadros puramente espirituales" (II, p. 132).

LA ALEGORÍA BÍBLICA DEL MATRIMONIO. — 1490. Descartada, pues, por inaceptable la explicación de F. Godet, se comprenderá con cuanta razón suscribimos a las siguientes sensatas consideraciones que un sabio cristiano, eminente hebraísta y profundo exégeta como Eduardo Reuss, formula al comentar 7, *2-10* de este Cántico: "Cuando se leen estas estrofas sin prejuicio, no es posible dejar de admitir que expresan una

cálida pasión que se siente segura de ser compartida... El presente trozo excede los límites que el lenguaje del amor parecía haber respetado en los otros anteriores. Tan cierto es esto, que hemos tenido que omitir toda una estrofa (véase nuestra nota 2 de pág. 186), porque no quisimos falsear el texto con circunlocuciones o eufemismos ridículos que lo desnaturalizarían, **como se hace ordinariamente**, y que una transcripción literal nos está prohibida por las más elementales conveniencias... Desde el principio sabemos que el feliz amante nada más tiene que desear; pero lejos de haberse calmado por el goce, su pasión se ha vuelto más ardiente. La declara, representándose nuevamente atractivos que antes ya había cantado (4, *5*, *6*), y encareciéndolos aún sobre las precedentes descripciones. Nos abstenemos de criticar, en nombre de las reglas de la decencia, las efusiones demasiado poco medidas de su delirio amoroso. **Reservemos más bien esta crítica para la tontería de los que pusieron estos poemas en la Biblia, a pesar de la oposición de los doctores sensatos de la Sinagoga, y compadezcamos a quienes, porque en ella los han encontrado, tanto han trabajado para alterar su sentido".**

1491. De igual modo, Luciano Gautier, otro hebraísta distinguido también, doctor en Teología y en Filosofía, con cuya amistad nos hemos honrado, después de exponer en su magistral **"Introduction a l'A. T."** los diversos sistemas de aplicación de la alegoría a este Cantar, escribe lo siguiente: "Este resumen permite discernir sin esfuerzo la mayor o menor verosimilitud y valor que se puede reconocer a esos sistemas. Hay algunos de ellos cuya ingeniosidad excesiva no constituye un título de recomendación; y hay otros que desconociendo las reglas de toda interpretación histórica, se transportan sin escrúpulos en pleno cristianismo. Pero cualesquiera que pudieran ser sus méritos o sus defectos, todos vienen a tropezar con la misma dificultad fundamental. **Nada autoriza a ver una alegoría en el Cantar de los Cantares, ni a atribuir otro alcance a estos cantos de amor que su significación natural e inmediata, pues no existe en ellos**

el menor vestigio de preocupación religiosa. Más aún, la misma naturaleza de los temas tratados, la forma que revisten estas poesías, el lenguaje que en ellas se habla, todo descarta la idea que pueda tratarse del más augusto y del más elevado de los temas: las relaciones de la criatura con su Dios" (II, p. 131).

1492. Pero los ortodoxos partidarios del sistema alegórico insisten en defender su sistema, pues de lo contrario tendrían que aceptar que hay por lo menos un libro bíblico carente de inspiración divina. Oigamos al respecto lo que nos dicen los más autorizados y modernos representantes de la ortodoxia católica, los jesuítas Cornely y Merk: "Muy a menudo en todo el A.T., la unión contraída por Yahvé con el pueblo de Israel, se presenta bajo la alegoría del matrimonio (Is. 54, *5*; 62, *5*; Jer. 2, *2*; 3, *1*, ss.; Ezeq. 16, *6*, ss.; 23, *1-49*; Os. 1-2, *3*, etc.) y se supone aún esta alegoría cuando se compara la idolatría con la fornicación (Ex. 34, *35*; Lev. 20, *5*, *6*, etc.). De la misma alegoría se sirvieron los Apóstoles para designar la unión íntima del Cristo y de la Iglesia (Ef. 5, *23*, ss.; II Cor. 11, *2*; Apoc. 19, *7*, etc.); y siguieron ellos en esto a Nuestro Señor, quien se había llamado a sí mismo **el esposo**, quien había sido designado bajo este nombre por San Juan Bautista, y quien en sus parábolas se había servido a menudo de la imagen de las bodas (Mat. 9, *15*; Juan 3, *29*; Mat. 22, *1*, ss.; 25, *1*, ss.). Ahora bien, la antigua Sinagoga y la Iglesia reconocieron la misma imagen en el **Cántico**. Tan bien pensó la Sinagoga que en éste se describen el mutuo amor de Dios y de su pueblo escogido, que toda la paráfrasis caldea del libro es una continua descripción de las relaciones que, desde la salida de Egipto, existieron entre Yahvé y los hijos de Israel. En cuanto a los Padres, todos interpretaron el Cántico aplicándolo a la unión mística del Cristo y de la Iglesia: "**para ellos el Cristo es el esposo; la Iglesia es la esposa sin mancha ni arrugas**" (ORIGENES). Esas dos explicaciones no se excluyen, sino que se completan, puesto que **la Iglesia es la continuación más perfecta de la antigua Sinagoga**, y que el A. T. todo entero, con sus

privilegios, es el tipo imperfecto de la nueva economía de la gracia" (I, p. 635-6).

1493. Para comprobar la inconsistencia de esta defensa, no hay más que tomar una Biblia y leer los textos citados por Cornely y Merk, y en seguida se verá que en los casos en que el escritor bíblico emplea la citada imagen de la unión conyugal de Yahvé con su pueblo, lo hace con un fin clara y expresamente religioso. Conviene recordar, al efecto, el origen de esa imagen. En los tiempos antiguos, el dios madianita Yahvé convertido gracias a Moisés en el dios de las tribus israelitas, tuvo los caracteres que hemos expuesto detalladamente en el capítulo IX del tomo I, a saber, era un dios de la tempestad y del fuego, violento, colérico, vengativo y celosamente exclusivista (§ 396), aun cuando en ciertos períodos no demostró este último carácter. Según veremos en tomos posteriores, fué el profeta Oseas, a mediados del siglo VIII, quien descubrió en Yahvé un dios cariñoso, como poco antes el profeta Amós hizo también el descubrimiento de que Yahvé era ante todo un dios justo. Oseas, temperamento sentimental, que adoraba a su mujer a pesar de sus infidelidades, fué el primero que transportó al terreno de la religión aquel conflicto doméstico que tanto lo hacía sufrir. E imaginó entonces que la alianza de Yahvé con Israel debería ser como la unión que él había celebrado con una prostituta, la que a despecho de su ternura, seguía adulterando con distintos amantes. Así, decía él, Israel continúa adorando a los baales, en vez de ser fiel a su dios nacional con el cual celebró alianza, la que, en su imaginación, convirtió él en **alianza matrimonial**. De ahí su prédica para que el pueblo adorara únicamente a Yahvé, y de ahí que empleara los vocablos **prostitución** o **adulterio** aplicándolos a Israel para significar que había éste abandonado la fidelidad debida a su legítimo esposo, imágenes que después tuvieron fortuna en la terminología de los escritores que le sucedieron (§ 601). Reconocido desde entonces que Yahvé era un dios de amor, los profetas posteriores, como Jeremías, Ezequiel y el 2º Isaías, continuaron usando de la ale-

goría del matrimonio de Yahvé con su pueblo, para incitar a éste a que sólo adorara su dios nacional. Pero nótese bien, y esto es capital, que en todos esos casos no se trata de ningún misterio, ni de lenguaje encubierto, sino de una imagen que el mismo escritor, en cada caso, se encargaba de aclarar diciendo que el fin perseguido era que el pueblo amara a su dios y únicamente a él le rindiera culto. Compárese ahora cualesquiera de los pasajes de esos profetas con los de nuestro Cantar, y saltará de inmediato a la vista la diferencia entre unos y otros: con aquéllos se busca una finalidad religiosa, mientras que en éstos la religión está excluída por completo, como ya lo hemos hecho notar. Aquéllos constituyen una literatura mística; éstos, una completamente profana, con un lenguaje tan escabroso, que constituye verdadera irreverencia pretender dar a sus términos realistas un sentido espiritual. Y lo que decimos del A.T., con igual o mayor razón es aplicable al Nuevo.

1494. Corroborando lo expuesto, escribe Reuss: "Sin duda los profetas emplearon más de una vez la alegoría de la relación conyugal, cuando querían hablar de la unión de Yahvé y de Israel; pero por una parte, sus discursos no dejan subsistir la menor duda respecto de su intención, y por la otra, no debe olvidarse que aún aquel que se aventura a levantar el velo más de lo que la decencia lo permitiría (clara alusión a Ezequiel, como lo veremos al estudiarlo), no lo hace sino para expresar la repugnancia que le inspira la corrupción religiosa y moral de sus contemporáneos, y en manera alguna para halagar los sentidos, ni para hacer descarriar los corazones inexpertos" (**Le Cantique**, p. 8). Gautier confirma igualmente lo que dejamos dicho, cuando expresa: "Quizás se objete que los profetas Oseas, Jeremías y Ezequiel pintaron la relación de Yahvé con su pueblo bajo la imagen de la unión conyugal, y que prepararon así el camino al apóstol Pablo, usando de la misma comparación a propósito de Cristo y de la Iglesia (véase también el Apocalipsis). Esta objeción no nos detiene; por el contrario, basta observar la actitud tomada por los profetas, los términos que em-

plean, el papel que prestan a Dios, y luego constatar los resultados a los cuales conduce la interpretación alegórica del Cantar, para comprender cuan grande es el abismo que separa estos dos órdenes de hechos. Los mencionados textos proféticos hablan del amor que siente Dios por Israel; pero sin perder la dignidad que requiere semejante tema. La interpretación alegórica del Cantar llega a muy distintas representaciones. No es aquí el caso de citar el **omnia pura puris** (al puro, todas las cosas le son puras), porque es legítimo sin faltar al sentido de la pureza, el pedir alguna reverencia en la manera como se hace hablar a Dios, y como se habla de él. No supone estar desprovisto de sentido histórico el hecho de rehusarse uno a admitir el empleo de imágenes tan escabrosas, aun cuando se trate de un poeta oriental y de la antigüedad. Por otra parte poseemos la literatura religiosa de su pueblo, y nada nos autoriza a creer que haya podido un israelita expresarse de ese modo, pretendiendo hacer una obra piadosa" (II, p. 131).

PALABRAS DE DOBLE SENTIDO EN EL CANTAR. — 1495. Después de lo expuesto, se comprenderá fácilmente con cuanta razón la ciencia bíblica independiente ha abandonado por completo el sistema alegórico aplicado al Cantar de los Cantares, que primó casi sin contradictores hasta el siglo XIX n. e. Sólo voces aisladas se oyeron contra ese irracional modo de explicarlo, y de entre ellas únicamente citaremos las de tres escritores de las distintas ortodoxias, a saber: un católico, un judío y un protestante. 1º Teodoro, obispo de Mopsuesto, en Cilicia, a fines del siglo IV y principio del V n. e., se atuvo al sentido literal de ese libro bíblico, por lo que fué anatematizado, cien años después de su muerte, por el segundo concilio de Constantinopla (año 553). 2º El judío Aben-Esra, en el siglo XII n. e., aunque admitiendo la interpretación alegórica, sostenía que el fondo del Cantar es el amor que se profesan y manifiestan un pastor y una pastora. Y 3º En el siglo XVI n. e., el distinguido humanista saboyano, Sebastián Castellión,

piadoso predicador evangélico, se vió atacado y perseguido por Calvino, quien le reprochaba el haber aceptado sólo la interpretación literal y en consecuencia haber negado la inspiración del Cantar, lo que para este reformador constituía un gravísimo peligro, porque quebrantaba la autoridad absoluta de la Biblia, piedra angular, para él, de la fe y de la vida.

1496. La exégesis antidogmática sostiene hoy, de acuerdo con lo que hace más de quince lustros exponía Renán, que "no solamente no se descubre en el libro profano de **El Cantar de los Cantares** ninguna segunda intención mística, sino que la contextura y el plan del poema excluyen completamente la idea de una alegoría. El tono y las imágenes de los trozos apasionados, son los que se emplean en **los cantos de amor árabes**, en los cuales jamás se ha pretendido encontrar el menor vestigio de simbolismo religioso" **(El Cantar**, p. 130-1). El hecho de que nos atengamos a la interpretación literal del poema, no excluye que reconozcamos que el poeta, en ciertos casos, empleó imágenes o vocablos en sentido figurado; pero ese doble sentido, que él, o un glosador, se encarga de explicar, no sólo nada tiene de místico, sino por el contrario, encierra mucho de sensual, picaresco y malicioso. Y en prueba de ello recordemos aquellos versos del final del cap. 4, y principio del 5, en que se identifica a la amada con un jardín, con sus árboles y flores, y con la fuente que lo riega:

¡Oh hermana, esposa mía,
Eres jardín cerrado, fuente sellada,
Vergel donde crecen granados
Con árboles de exquisitas frutas,
Donde juntos se desarrollan
El jazmín con el nardo,
El azafrán, la canela y el cinamono,
Y todos los arbustos odoríferos,
La mirra, el áloe y los más excelentes aromas,
Fuente eres en medio del jardín
Pozo de aguas vivas,

Arroyuelo que desciende del Líbano.
—"Entre mi amado en su jardín,
Y coma de sus exquisitos frutos".
—He entrado en mi jardín,
Oh hermana, esposa mía,
Recojo mi mirra y mi bálsamo,
Como mi miel con los panales,
Bebo mi vino y mi leche....

1497. Nótese que en estos versos se figuran a dos personas que hablan o cantan: el amado y la amada, o el esposo y la esposa. El primero lisonjea o requiebra a la segunda, llamándola un jardín cerrado, lleno de plantas olorosas que sirven para la fabricación de perfumes artificiales, con lo que indudablemente quiere referirse a sus encantos físicos. La esposa halagada con estos requiebros le contesta: *"ENTRE mi amado en su jardín, y COMA de sus exquisitos frutos".* Los piropos del hombre explican sin lugar a dudas, el sentido de la respuesta de la mujer; y alguno, que poco lince, no lo comprendiera, le diremos que **"entrar al jardín** o **descender a él,** y **comer de sus frutos,** o **recoger las flores o los perfumes de las plantas del mismo",** son aquí otras tantas perífrasis o circunlocuciones con las cuales el autor quiere claramente dar a entender el abandono amoroso de la protagonista en brazos de su amante. Obsérvese el uso de los posesivos que confirman lo expuesto: *"Entre mi amado en SU jardín",* dice ella: y responde él: *"He entrado en MI jardín, recojo MI mirra y MI bálsamo, como MI miel, bebo MI vino y MI leche".* Esos posesivos muestran evidentemente la completa posesión que ha tomado el esposo o amante de todos los encantos femeniles de su amada. Corroborando esto, escribe Dussaud: "La joven es el jardín del amado, quien penetra en el jardín y come sus exquisitos frutos: esta fórmula indica el final de los transportes amorosos" (**Le Cantique**, p. 76). Ahora, pues, ya no nos sorprenderá, —lo que tanto escándalo nos causaba en la interpretación alegórica,— que el esposo ensalce y pondere la más íntimas partes del cuerpo de su

esposa, ocultas o ignoradas para todo el mundo, menos para él, que "ha entrado en su jardín". Esa posesión total de la esposa por el esposo resulta igualmente expresada con claridad en estos versos:

DESCENDIÓ mi amado a SU jardín,
Para juntar lirios allí.
De mi amado soy y mío es mi amado,
ÉL, QUE ENTRE LOS LIRIOS SE SOLAZA (1)
(6, *2*, *3*).

1498. Idéntico significado tienen las metáforas según las cuales la amada es **manantial bien cerrado, fuente sellada, pozo de aguas vivas en medio del jardín.** Nota Reuss que una fuente de aguas vivas y frescas es un bien inapreciable y el más hermoso ornato de un jardín, sobre todo en país cálido y mal regado. Esto explica el interés que tiene su propietario en guardarla y explotarla para sí únicamente, por lo que la posesión de un pozo podía originar querellas entre vecinos, como las que nos refiere el Génesis entre Abraham y Abimelec (21, *25*). Al identificar, pues, a la esposa con **manantial bien cerrado y fuente sellada,** quiere significar el esposo que aquélla es toda suya, que a él sólo le pertenece, por eso tres veces se pone en boca de la enamorada, la frase: *"Mi amado es mío y yo soy de él"* (2, *16*; 6, *3*; 7, *10*). Siendo por lo tanto su esposa **un manantial bien cerrado,** únicamente él, como dueño de esa fuente es quien puede beber del agua de la misma, o sea, gozar de ella, como así se expresa sin rodeos, cuando el moralista de los Proverbios, que aconseja al hombre casado que huya de la mujer adúltera, emplea la misma metáfora de que éste se contente con **beber tan sólo las aguas de su propio aljibe,** indicando así que no busque otros goces que los que le brinda su mujer legítima, según se ve a continuación:

---

(1) Véase en la Biblia de Pratt, la nota b, en 6, 3.

15 *Bebe las aguas de tu misma cisterna,*
Y los raudales de tu pozo.
16 *¿Acaso deben tus fuentes derramarse afuera*
Y tus corrientes de aguas en las plazas públicas?
17 *Sean tuyas solamente,*
Y no tengan parte en ellas los extraños.
18 *Sea para ti sólo tu fuente,* (trad. DUSSAUD, Le Cant., 75)
Y gózate con la mujer de tu juventud.
19 *¡Amable cierva, graciosa gacela,*
Que sus pechos siempre te embriaguen!
¡Embriágate sin cesar con su amor!
20 *¿Por qué te has de enloquecer por la ajena,*
Y has de abrazar el seno de la extraña? (cap. 5).

1499. Es digno de notarse que en las **Máximas de Ptahhotep,** visir de uno de los reyes egipcios de la 5ª dinastía, unos 27 siglos antes de nuestra era (§ 1605), ya se hacían idénticas recomendaciones que las citadas de Proverbios, como se ve en estos consejos: "Si eres razonable, cásate y ama a tu mujer en tu hogar, como conviene. Satisface su cuerpo, vístela. Remedio para sus miembros es el aceite. Regocija su corazón durante toda tu vida, porque es ella **un buen campo para su marido**" (HUMBERT, Recherches, p. 40; ERMAN, 192). Aquí encontramos aplicada a la mujer la imagen del **campo,** semejante y en igual sentido que la del **jardín,** empleada en el Cantar, imagen que utiliza Mahoma igualmente, cuando dice en el Corán: "**Vuestras mujeres son vuestros campos:** cultivadlas todas las veces que os plazca; consagradles vuestros corazones" (II, 223). Y en cuanto al doble sentido de los vocablos **fuente, pozo** o **agua,** tenemos otros ejemplos de ello en el libro de Proverbios, cuando expresa que: "*La mujer ajena o adúltera es* **un pozo** *angosto*" (23, *27*), o cuando pinta a la mujer de conducta liviana, que se sienta a la entrada de su casa llamando a los transeúntes y les dice: "*El agua hurtada es muy dulce*" (9, *17*), idea que repetimos aún hoy, cuando manifestamos que "no hay fruta como la del cercado ajeno".

1500. Todo esto nos ayudará a comprender el sentido que le ha querido dar el poeta de nuestro Cántico a la siguiente frase sobre la cual tanto se ha escrito, y que aparece como pronunciada por la protagonista:

"¡Ay! mi viña, la mía propia, no la he guardado", o *"no la he sabido guardar"* (Versión Sinodal, 1, *6*).

Para Scío esto significa: "Cuan propia es de cada uno su alma, y cuanto cuidado debe tener de ella. Y también por **esta viña** se entiende la nación de los judíos, ahora abandonada y castigada; pero reservada por el Señor para su futura conversión (Rom. 11, *25*)". Otros ortodoxos interpretan que **esa viña**, que tanto se encarece como de propiedad de la Sulamita, es su belleza o su libertad, y según hemos visto (§ 1475) para Godet y L.B.A. aquí se trata de la tierra de Canaán, cuya propiedad enagenó Israel al instituir la monarquía. Pero dados los antecedentes expuestos, y teniendo además en cuenta que la imagen de **la vid** se encuentra en otros pasajes aplicada a la misma protagonista, claro es que al manifestar que **ella no ha guardado su propia viña**, emplea una circunlocución para indicar que **no ha sabido conservar su inocencia o su honor.** Nadie puede equivocarse cuando lee estas palabras del amante:

Tu aspecto es semejante a la palmera,
Y tus pechos, a los racimos.
Subiré, dije, a la palmera
Y agarraré sus racimos.
¡Tus pechos sean para mí los racimos,
Y tu aliento como olor de manzanas! (7, *7*, *8*).

1501. Y con respecto a la frase obscura, después de la descripción poética de la primavera, cuando el amado dice:

Cazadnos las zorras,
Las pequeñas raposas
Que asuelan las viñas,
Porque nuestras viñas están en flor (2, *15*),

escribe Reuss: "El poeta repite varias veces la imagen ligeramente velada de **la viña**, fácil de comprender. Las

zorras o zorros que se trata de mantener lejos, son bípedos, y nadie se extrañará que el amado quiera serlo solo y sin coparticipación. Cuanto más bella es su Cloe, tanto más teme la concurrencia. Dada la metáfora, el vocablo cazar no es impropio". Esta interpretación, según se ve, está de acuerdo con las expresiones *"manantial bien cerrado y fuente sellada"*, que acabamos de estudiar. De todo esto se desprende, como manifiesta aquel exégeta, que entre los dos enamorados del poema "no existe ya barrera que deba ser franqueada, y que su amor está satisfecho", lo que ya sabíamos desde que examinamos los versos donde se expresa que el amado, accediendo a la invitación de la amada, **había entrado en el jardín de ésta, y había comido los exquisitos frutos** que ese vergel ofrecía. Fuera de esta consideración, hay una serie de textos que confirman esas conclusiones. Citaremos algunos que no dejarán lugar a dudas en el ánimo del lector.

1502. *Hacecito de mirra es mi amado para mí,*
Que entre mis pechos reposa (1, *13*).
¡Qué hermoso y encantador eres, amigo mío!
Nuestro tálamo es el florido césped (1, *16*).
Como el manzano entre los árboles del bosque
Así es mi amado entre los jóvenes
Me agrada sentarme a su sombra,
Y su fruto es dulce a mi paladar.
Me ha arrastrado hacia su bodega:
La bandera que sobre mí ondea, es el amor. (1)
Confórtame con pasteles de uvas,
Refréscame con jugo de manzanas,
Porque estoy enferma de amor.
Su mano izquierda sostiene mi cabeza,
Y su derecha me tiene abrazada (2, *3-6*).

---

(1) Según los poetas árabes, el estandarte o la bandera colocada sobre una bodega, indicaba que, allí se despachaba vino. Esta costumbre nos hará comprender lo que quiere decir la protagonista al manifestar que **conducida por su amado a su bodega, la bandera que allí ondeaba era el amor.**

Una noche, en mi cama,
Busqué a aquél que ama mi corazón;
Le busqué y no le hallé (3, *1*)...
Encontré al que ama mi corazón,
Lo agarré y no quise soltarle
Hasta que lo introduje en casa de mi madre,
En la pieza de la que me engendró...
—No despertéis a mi amor
No la despertéis hasta que ella quiera (3, *4*, *5*).
¡Qué hermosa eres, qué encantadora,
Amada mía, en la hora de las delicias! (7, *6*).
—Ven, amado mío, salgamos al campo,
Pasemos la noche en las granjas.
Temprano de mañana, corramos a las viñas....
Allí te daré mis amores.
Las mandrágoras exhalan su perfume,
En mi puerta se encuentran toda clase de (frutas exquisitas,
Tanto de la nueva como de la anterior cosecha,
Las que para ti tengo guardadas, amado mío (7, *11-13*).

1503. Entre los antiguos gozaba de gran crédito **la mandrágora**, como planta genésica, excitante del apetito venéreo, y favorecedora de la fecundidad femenina, por lo que la llamaban **manzana de amor** (que tal es el significado de aquella palabra en hebreo) y por la misma razón le dieron a Venus el sobrenombre de **Mandragoritis.** Según el Génesis, Raquel, que era infecunda, concibió a su hijo José gracias a las mandrágoras que, por un curioso trueque, obtuvo de su hermana Lea, a quien se las había dado Rubén, hijo de ésta última (Gen. 30, *1*, *14-24*). La mención, pues, aquí en el Cantar, de **las mandrágoras** no permite hesitación sobre la clase de dulzuras que la heroína había guardado para su amante.

1504. Notemos finalmente que el enamorado que describe el poeta, da a su querida no sólo las denominaciones de **amiga, amada** y **hermana,** sino también la de **esposa.** Quizás, como más adelante veremos, estos distintos nombres correspondan a diversos cantos de amor

fusionados más tarde sin mayor cuidado por el redactor de la obra actual; pero si los pasajes donde aquéllos se encuentran son de un solo poema y de un mismo autor, entonces nada de extraño serían las distintas expresiones reseñadas, que indican la cohabitación de los dos principales personajes del poema, desde que ellos eran casados. El vocablo **hermana** no sería tampoco un obstáculo a esa conclusión, porque entre los antiguos hebreos como entre los egipcios, era corriente el casamiento de hermanos con hermanas, (1) como se asegura lo eran Abraham y su mujer Sara (Gén. 20, *12*). Así cuando el hijo de David, Amnón trata de violentar a su hermana Tamar, ésta le arguye que aquello era una villanía, pues podía llegar al mismo resultado, legalmente, solicitándola a su padre, por lo que le dice: *"Te ruego que hables al rey, que él no me negará a tí"* (II Sam. 13, *13*). Más tarde se reaccionó contra esa desmoralizadora costumbre, y en el siglo V, el Levítico prohibió en nombre de Yahvé tales uniones (Lev. 20, *17*). Pero en el caso de nuestro Cantar, los partidarios de la unidad del poema tienen que reconocer que el vocablo **hermana** del cap 4, —*"Oh hermana, esposa mía,"*— no está tomado ahí en su significación natural, de hijos de los mismos padres, pues en el cap. 8, dice la protagonista:

¡Oh si hubieses sido tú mi hermano,
Si hubieses mamado de los pechos de mi madre,

---

(1) A tal punto eran corrientes esa clase de uniones en Egipto, que, según Erman, la palabra **hermana** servía allí para designar a **la mujer amada.** Así en una inscripción fúnebre, en la cual aparece una esposa abrazando la momia de su marido, dice ella lamentándose: "Sin embargo, soy **tu hermana**, no me dejes". En los banquetes fúnebres, el cantor, dirigiéndose al muerto, como si personalmente participara en el festín, lo exhorta a gozar, en compañía de su mujer, de la existencia que es breve, exhortación que formula con estas palabras: "¡Festeja el hermoso día! Ungete, ponte aceite fino en la nariz, y pon coronas y flores de loto a **tu querida hermana**, sentada a tu lado" (p. 280, 314-5).

Entonces encontrándote afuera,
Podría besarte sin que me despreciaran! (v. 1).

1505. Resumiendo, pues, lo expuesto llegamos a esta conclusión irrebatible: que los dos enamorados del poema, o eran esposos, o eran amantes que habían hecho ya vida conyugal, viniendo así a quedar destruída la tesis ortodoxa del amor platónico de aquéllos.

¿ES EL CANTAR UN LIBRO OBSCENO?. — 1506. Después de las comprobaciones que hemos hecho de las descripciones e imágenes escabrosas, y de las palabras de doble sentido sexual empleadas por el poeta, corresponde formularse la pregunta del epígrafe. Castellión, en el siglo XVI n. e., la contestaba afirmativamente, y por eso sostenía que el Cantar debía ser eliminado de un libro religioso como la Biblia. Muchos son hoy los que opinan como aquel humanista, y hasta los mismos judíos habían impuesto la regla de que no se permitiera a nadie leer ese libro bíblico antes de los 30 años de edad. Otros ortodoxos, como Rochedieu, p. ej., manifiestan que no debe abordarse su estudio sino con el corazón purificado y lleno del Espíritu Santo. Aquí, dice este autor, conviene sobre todo aplicarse las palabras de Dios a Moisés: *"Quítate las sandalias de los pies, porque el lugar donde estás es tierra santa"* (§ 119). Para los que nos atenemos a la interpretación literal, y negamos, por lo tanto, el carácter sagrado de dicho libro, esas recomendaciones están por demás; pero aun así mismo, ¿no debemos ver en él un libro pornográfico, cuya lectura debiera prohibirse?

1507. Nuestra respuesta es rotundamente negativa por las razones que pasamos a exponer. 1º Ante todo debe tenerse en cuenta para juzgar de la moralidad de la obra, la época y el lugar en que fué escrita. A un poeta de los cálidos países orientales, y sobre todo de 25 o 30 siglos atrás, no podemos exigirle que tenga los mismos miramientos y el mismo refinado lenguaje que nosotros. Decía Montet que "las expresiones e imágenes atrevidas que contiene el Cantar, están de acuerdo con los procedi-

mientos literarios del Oriente semítico, en materia de cantos de amor". La época en que se compusieron los poemas del Cantar, puede ser considerada como la infancia del arte literario hebreo, ¿qué de extraño entonces en que no hubiera mucha medida en las expresiones y en los cuadros que se nos describen? ¿Acaso no presenta una escena más repugnante el narrador yahvista (J) que cuenta la leyenda popular con que los israelitas pretendían denigrar el origen de sus enemigos los hijos de Ammón y de Moab? (Gén. 19, *30-38*). ¿Acaso es más edificante la historieta de Tamar con su suegro Judá, que se nos refiere con lujo de detalles? (Gén. 38, *12-30*).

1508. Recordemos al efecto, otra interesante obra del comienzo de la literatura española, **El Libro del Buen Amor,** escrito en el siglo XIV n. e. por el Arcipreste de Hita, Juan Ruiz, obra que tiene más de un punto de contacto con nuestro Cantar. Dicho clérigo, aunque perfectamente ortodoxo, escribió su célebre libro, según dice en el proemio, para contraponer **"el Buen Amor, que es el de Dios, al loco amor del mundo que usan algunos para pecar... Empero porque es humanal cosa el pecar, si alguno (lo que non los consejo) quisiesen usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello".** En esa obra nos cuenta sin recato sus aventuras amorosas, y las andanzas de un galán, Don Melón, que seduce a una viuda, Doña Endrina, con la intervención de una comadre, la vieja Trotaconventos, casándose después aquellos dos protagonistas. Y sin embargo, un autor católico como Salcedo y Ruiz, en su obra **"La Literatura Española"**, defiende a Juan Ruiz de la acusación de procacidad que se le suele formular, diciendo: **"La Edad Media fué un tiempo de fe y piedad; pero no de compostura o decencia.** Entonces todo se decía en crudo: al pan se le llamaba pan, y al vino, vino, y **nadie sentía la necesidad de las hojas de parra, ni de los eufemismos y circunloquios, que son las hojas de parra en la literatura.** Creemos un progreso positivo en las costumbres y en el lenguaje la circunspección actual, contra la cual truenan sin razón los desvergonzados del día, porque pretenden revivir la an-

tigua licencia, sin el antiguo relativo candor que la hacía en cierto modo tolerable. Pero reconociendo que hemos adelantado en esto, **sería injustísimo juzgar a los escritores del siglo XIV con el criterio que predomina hoy"** (Tº I, p. 350). Nosotros nos representamos al autor o autores del Cantar como a un chiquillo de un par de años, que escapándose de los brazos de su madre mientras trata de vestirlo, se presenta de repente como vino al mundo, en medio de una reunión de personas que están de visita en su casa. Las desnudeces del chico a nadie sonrojan, ni acusan malicia, se presentan con candor, desenvoltura e imprevisión infantiles, de modo que no sugieren ideas libidinosas.

1509. 2º Después, resulta gazmoñería pura —propia de aquellos beatos que truenan contra la enseñanza de la puericultura en las clases superiores para niñas— el indignarse contra algunas imágenes demasiado claramente expuestas al describir los encantos físicos femeniles, cuando nuestros museos de arte y nuestras plazas y parques de las ciudades modernas están llenos de estatuas en las que se hace gala de la reproducción lo más fiel y exacta posible del cuerpo humano, libre de vestimentas, como lo comprueban las **Venus** de todas clases y en todas las posiciones, y el **David** de Miguel Ángel, una de cuyas reproducciones en bronce se exhibe en una calle céntrica de Montevideo. ¿A qué hacerse cruces, porque la heroína de alguno de los poemas del Cantar, presa de irrefrenable pasión amorosa, busca y se entrega a su amado, cuando la literatura universal desde hace 60 años, sobre todo en la novela y en el teatro, pinta en todas sus formas la pasión morbosa, el amor exacerbado, el amor ilícito puesto al mismo nivel del legítimo, y donde es de rigor la exhibición y defensa de la mujer adúltera? Al lado de los cuadros de la novela naturalista tan en boga no ha mucho tiempo, los que ofrece nuestro Cantar resultan de una pureza angelical. Y —sin referirnos a las playas balnearias rusas en las cuales es obligatoria actualmente la total desnudez de los bañistas de uno y otro sexo, aunque juntos se bañen,— ¿qué decir de los

espectáculos que en la estación veraniega se ofrecen a diario en nuestras playas más en boga, donde el elemento juvenil femenino suele aprovechar del pretexto del baño para lucir y exhibir sus encantos físicos, apenas velados por ceñido traje de baño reducido al mínimum posible de tela? Todo esto que cualquier lector habrá observado, —y muchísimo más que podría añadirse sobre el mismo tema,— y que comprueba la relatividad de nuestra moral en ese orden de ideas, nos hace comprender lo injusto de la censura de procacidad que se le dirige a la obra que comentamos, la que está llena de bellezas literarias, como de ello da fe, entre múltiples pasajes que podrían citarse, la descripción de la venida de la primavera (2, *10-14*). Lo censurable es el libro pornográfico, que describe o muestra con marcada complacencia, y generalmente con propósitos de lucro, el desnudo o el ayuntamiento humanos, a fin de despertar imágenes lascivas y fomentar los más bajos apetitos de la bestia atávica que llevamos en nuestro interior. Ese es el libro cuya lectura debe prohibirse, y no nuestro Cantar, verdadera joya de la literatura hebrea, cuyos cuadros sólo pueden haber perturbado a aquellos que sujetos a irracionales votos, se ven obligados a seguir un ascetismo contrario a los naturales impulsos de la naturaleza humana.

CARACTER LITERARIO DEL CANTAR. — 1510. Hasta el siglo XVII n. e. esa obra era considerada, según la conceptúa aún hoy la ortodoxia, como un solo poema, suposición confirmada por el mismo título **"El Cantar de los Cantares"**, —modismo este peculiar del hebreo con el cual se expresa un superlativo, como **vanidad de vanidades, el santo de los santos,**— de manera que con aquel título se quiere significar el cántico superior a todo otro, o sea, el cántico por excelencia. "En todo el libro, escriben Cornely y Merk, se encuentran incesantemente las mismas maneras de hablar, las mismas comparaciones, las mismas imágenes poco usadas en los otros libros bíblicos; son los mismos interlocutores en todo el poema: el mismo esposo, que es comparado a Salomón

o al rey; la misma esposa, cuya madre, cuyos hermanos y cuya viña se recuerdan de tiempo en tiempo; el mismo coro de hijas de Jerusalem, etc. El carácter del libro demuestra, pues, bastante su unidad" (I, p. 632). En el siglo XVII n. e. Ricardo Simón sostuvo que el Cantar era una colección de idilios de diversos autores desconocidos. Poco antes el abate Carlos Cotín publicó su **Pastoral sagrada** o **Paráfrasis del Cantar de los Cantares**, en la que pretendía demostrar que éste era una ópera en 5 actos, que quizás había sido representada ante el mismo Salomón.

1511. En el siglo XVIII n. e. fueron aumentando las hipótesis sobre el carácter literario del Cantar; pero la más aceptada de todas ellas fué la del pastor de Hánover, J. F. Jacobi, quien en un folleto que publicó en 1771, sostuvo que el argumento de la obra era éste: La hija de un viñero de Jerusalem, recientemente casada con un pastor de los alrededores, es conducida por la fuerza al harem de Salomón, donde resiste a todas las solicitudes del rey, concluyendo al fin por juntarse con su marido. De acuerdo con este argumento considerado ya como historia real, ya como mera ficción, unos comentaristas han visto en el Cantar una especie de **epopeya;** otros, **una obra lírica** compuesta de trozos destinados al canto; y la mayoría de ellos, un verdadero **drama**, habiéndose discutido si éste llegó o no a ser representado. La hipótesis del drama es la que conquistó en el pasado siglo XIX mayor número de sufragios, y entre los partidarios de ella se cuentan F. Godet, como anteriormente hemos visto, y Renán. En todas esas hipótesis, el argumento de Jacobi es más o menos modificado, según que el intérprete da preponderancia a tal palabra o frase, descuidando o torturando lo demás para adaptarlo a su sistema particular. Así, p. ej., los que creen que la solución se encuentra en 1, *6* y 8, *11*, *12*, modifican el argumento en esta forma: Los hermanos de una pastora huérfana, que la tienen a su cargo, son arrendatarios de una viña que Salomón posee en el Líbano, y venden su hermana al rey, que por casualidad

la ha visto y se ha enamorado de ella. Los que se fijan además en 2, *15* y en 6, *11*, *12*, lo imaginan así: Los hermanos quieren impedirle a su hermana que ande sola por el campo con el pastor que la busca, y la envían entonces a cazar los zorros de las viñas, donde ella se aburre. Debido a esta circunstancia se aleja hasta un camino próximo, en el cual viene a encontrarse en medio del cortejo del rey, que pasaba una temporada en un lugar de recreo de los alrededores. Conducida al harem real, permanece fiel a su pastor y logra al fin que el rey le devuelva la libertad. Todas estas interpretaciones tan distintas, donde cada autor ve lo que él ha imaginado y no percibe lo imaginado por los demás, tienden, por lo general, a buscarle un fin moral a la obra, para mantenerla en el canon bíblico. Entre esas finalidades, además de las ya indicadas de exaltar el amor puro o la dicha del matrimonio, se cuentan otras muy variadas, suponiéndose que el autor ha querido combatir la poligamia, o elogiar la fidelidad conyugal, o hacer admirar la virtud vencedora de la seducción, y aún hay quien ha llegado a suponer que el autor persiguió el propósito de censurar la corrupción de la corte real.

1512. Vamos a pasar brevemente en revista las principales razones que se formulan contra la difundida hipótesis del drama:

1º El drama es una forma literaria completamente ajena a la literatura hebrea. Confiesa el mismo Renán, gran partidario de la hipótesis dramática que "en toda la historia del pueblo judío, antes de Herodes, no encontramos un vestigio de teatro en Jerusalem, ni aún en las épocas en que la gran ciudad seguía los derroteros más profanos; ni una sola indicación de actores o cómicos, ni el menor recuerdo de institución de ninguna clase en relación con las representaciones escénicas" (El Cantar, p. 98). Sin embargo Renán admite que "este poema se representaba en las fiestas privadas o de familia" (Ib, p. 101), lo que no pasa de ser sino una mera suposición desprovista de fundamento.

1513. 2º No hay drama sin intriga, ni acción, co-

sas ambas de que carece este poema, como puede comprobarlo el lector leyéndolo con detención. Tampoco presenta desenlace, pues cuando regresa la Sulamita con el Pastor, al final, en vez de decirle ella de acuerdo con sus anteriores frases apasionadas: "Quédate ahora conmigo", por el contrario lo incita a marcharse con estas palabras: *"Huye, amado mío, a las montañas perfumadas"*. Esto para la ortodoxia es un enigma, y ya vimos cómo lo soluciona Godet por medio de la alegoría (§ 1480).

1514. 3º Los partidarios de la hipótesis dramática no se entienden ni sobre el número de actos, ni sobre las distintas escenas, ni sobre los personajes que intervienen, sin contar lo que ya dijimos, que tampoco están de acuerdo sobre los detalles del argumento. Renán considera que es un drama en cinco actos y un epílogo, y que los personajes de la obra son los siguientes: **La Sulamita,** doncella de la ciudad de Sulem, en la tribu de Ysacar; **el Pastor,** amante de la Sulamita; **el rey Salomón; Mujeres del harem de Salomón; Mujeres de Jerusalem; Habitantes de Jerusalem; Servidores y acompañamiento de Salomón; Paraninfos del Pastor** (estos dos últimos son personajes que no hablan); **el Coro;** y finalmente, **el Sabio,** que recita la moraleja del poema (Ib. p. 87). Reuss, en su comentario del Cantar, se entretuvo en poner en seis columnas paralelas las distintas interpretaciones del mismo dadas por seis exégetas de nota, entre los cuales está Renán, para que se viera lo que en el texto bíblico encontraba la imaginación de cada uno de ellos.

1515. 4º Los intérpretes partidarios del drama tienen que suponer una serie de acciones, como entradas y salidas de los actores, apóstrofes a un ausente, apartes, etc. que, al lector desprevenido jamás se le hubiera ocurrido hallar en el texto. Para obviar la dificultad de que el Pastor aparezca en el harem real conversando con la Sulamita, se ha supuesto que ésta hablaba en éxtasis, y que en ese estado contestaba a sus interlocutores. Se trataría pues, de una especie de escenas de sonambulis-

mo, por lo que Gautier expresa que "ese pretendido drama merecería ser llamado **historia de dormir parado**".

1516. 5º Recuérdese la brevedad del Cantar, que sólo comprende 117 versículos; que habría actos que no contendrían más de 10 versículos, subdivididos todavía en distintas escenas; y que habría constantes cambios de lugar, pues una escena ocurre en el palacio de Jerusalem, otra en la calle donde se ve pasar un cortejo, otra en el campo, otra en Sulem bajo un manzano, etc., cambios que debían pasar como un relámpago ante la vista de los expectadores. Todo esto y mucho más que podría observarse, revela la imposibilidad de la hipótesis dramática. El drama en realidad lo forman los comentaristas con datos tomados del poema; pero esto no quiere decir que éste sea una pieza teatral. Las noticias, explicaciones y agregados que hay que intercalar en las diversas partes del texto, ocupan en él casi más lugar que el texto mismo, por eso el drama de **El Cantar**, que obtiene cada exégeta, no viene a ser sino una paráfrasis contemporánea del mismo.

1517. En la actualidad, los críticos independientes han vuelto a la opinión de Ricardo Simón, más o menos modificada. Tres son las hipótesis interpretativas del Cantar, hoy más en boga, a saber: 1º la de Reuss, quien sostiene que este poema se compone de 16 trozos poéticos distintos, escritos por el mismo autor; 2º la de Budde, aceptada por Gautier, que ve en ese libro, una colección de poemas nupciales, es decir, para ser cantados o recitados en los matrimonios; y 3º la de René Dussaud, que lo considera formado por cuatro poemas distintos combinados más tarde por el redactor de la obra. Examinemos estas modernas hipótesis.

LA EXPLICACIÓN DE REUSS. — 1518. Este escritor no reconoce en el Cantar ningún pensamiento oculto. No ve en él sino la cálida expresión de una pasión que no siente necesidad de ocultarse, como si fuera censurable o criminal. El autor no pretende instruir, ni enseñar ninguna virtud o cualidad moral; habla, canta pri-

mero para sí mismo y luego para la que ama, no interesándole para nada el resto del mundo. Para Reuss todo el libro es del mismo autor, y por lo tanto, no lo considera como una antología de poesías eróticas, coleccionadas de aquí y de allá por un tercero. Tampoco admite que el poeta quiera pintar objetivamente el amor, creando para ello personajes ficticios o desarrollando un tema dado. Él mismo es el enamorado; son sus propios sentimientos los que lo inspiran; es el poeta solo quien habla del principio al fin del libro. Cuando hace hablar a su amada, es pura cuestión de forma y nada más. Esto no nos obliga a aceptar que sea un drama, como no lo es la hermosa oda de Horacio (libro III, 9), "**Cuando tú me amabas**", diálogo del poeta y de su Lidia. Esta forma es aquí tanto más natural, cuanto que es evidente, desde el principio, que el poeta no está reducido a suspirar, a esperar y a hacer monólogos, puesto que su amor es compartido, y tiene el derecho de hablar de su dicha, de gozar de sus mismos recuerdos, y por lo tanto, de hacerse decir y repetir por su amiga lo que le hace venturoso. Nuestro enamorado poeta no tiene rival: Salomón, ese lobo raptor de opereta, que atenta contra la caperucita encarnada, sólo existe en la imaginación de algunos escritores; el texto alude a él dos o tres veces, como a un personaje histórico (y ya casi legendario); pero en manera alguna se le asigna un papel activo en la trama de la narración. No hay, pues, que romperse la cabeza tratando de saber cómo la pastorcilla logró salir del harem o cómo su pastor consiguió entrar a él: **ninguno de los dos estuvo nunca allí.** Tampoco hay que examinar si avanza la acción o si los actos son paralelos: **no hay actos de clase alguna.** Los ensueños que, en el drama, son tanto más fuera de lugar cuanto son más numerosos, y que en todo caso se rehusan a la representación, vienen a ser bellos romances en la pluma del poeta. En suma, el libro es una colección de poemitas líricos, independientes, como son usuales en Oriente, sobre todo entre los árabes, quienes los llaman **divanes** o **carteras (Le Cantique,** p. 50-52). Tal es la explicación

que da Reuss en su magistral comentario sobre el Cantar, que como todo lo suyo, por su claridad, lógica, naturalidad, y buen sentido, gana en seguida el asentimiento de todo lector libre de prejuicios. Gautier estima que sólo se le podría objetar: 1º que ese libro presenta más bien el aspecto de colección de cantos populares que el de obra poética individual; y 2º la imposibilidad de justificar la reunión de estos cantos, y de asignarles un lugar en la vida y las costumbres del pueblo hebreo (II, p. 139).

LA EXPLICACIÓN DE BUDDE. — 1519. Este exégeta basa su nueva concepción del Cantar, en las publicaciones hechas en 1868 y 1873 n. e. por Wetzstein, cónsul prusiano en Damasco, sobre las costumbres matrimoniales de los aldeanos en Siria. Wetzstein comprobó que en este país, los casamientos se efectuaban generalmente en primavera; que los festejos duraban una semana y se celebraban al aire libre, en la plaza de la aldea, siendo el novio y la novia denominados **el rey** y **la reina**, respectivamente, y tratados como tales durante todas las fiestas. El matrimonio queda consumado el primer día, en el cual la esposa con una espada desenvainada, danza "el baile de la espada" acompañado por el canto de los asistentes. Los días siguientes éstos cantan y bailan ante los esposos, que permanecen sentados en una especie de trono que se les ha erigido. En esos cánticos, llamados **uasf**, se describen principalmente los encantos de la recién casada y la belleza de su marido.

1520. Partiendo de estos datos, que constituían, a su entender, reminiscencias de los cuadros del Cantar de los Cantares, Budde juzgó que este libro se compone de una colección de cantos populares recitados con motivo de las fiestas nupciales entre los israelitas. El título de rey o el nombre de **Salomón** vendría así a habérsele dado al novio, como denominación honorífica, en el día de sus bodas. Esos cantos no serían una liturgia matrimonial, sino manifestaciones populares de regocijo, y como todas las costumbres de esta índole, se habrían

perpetuado hasta nuestros días en aquellas apartadas poblaciones de Siria. No siendo simples cantos de amor, sino cantos nupciales que el pueblo cantaba en la semana de las fiestas del matrimonio, quedaría explicado el porqué se conservaron, pues respondían a una modalidad de la vida de los hebreos, hasta el día que descubriendo en ellos un sentido alegórico se les incluyó en el canon sagrado como libro piadoso, inspirado por la divinidad. Con la explicación de Budde, juzga Gautier que queda aclarado el problema suscitado por el Cantar. **Salomón**, no sería el personaje histórico de ese nombre que conocemos, sino el novio o recién casado; la **Sulamita**, que no es un nombre propio, sino un gentilicio, como si dijéramos: **"la madrileña**, o **la montevideana"**, indicaría que la protagonista es de **Sulem** (localidad desconocida), o de **Sunem**, aldea de la tribu de Ysacar (I Sam. 28, *4*), o más bien, probablemente con ese nombre se aluda a **Abisag la sunamita**, joven muy agraciada (I Rey. 1, *3*), cuya fama de mujer extraordinariamente bella, fué más tarde proverbial, por lo que denominar **Sulamita** a la recién casada, sería una especie de cumplimiento o de lisonja de su hermosura. La danza nupcial "de la espada" sería aquella a que se refieren 6, *13* y los primeros versículos del cap. 7. Budde repartía el Cantar en 24 cánticos, número éste que disminuyen otros partidarios de la misma teoría.

1521. Renán ya suponía que el drama **El Cantar** fuese uno de los números de los festejos nupciales, pues escribía en 1860: "El matrimonio entre los hebreos no iba acompañado de ninguna ceremonia religiosa. Se celebraba en familia, o por mejor decir, en el seno del lugar o de la tribu, y entre los cánticos y las danzas, acompañados con los coros de la música que alegraban los festines, seguidos generalmente de algunos juegos de entretenimiento, como los enigmas en verso. Probable es, pues, que **El Cantar de los Cantares** fuese el más célebre de estos juegos que se desarrollarían todos sobre el mismo tema, a saber: que los prometidos se buscarían tratando de vencer todos los obstáculos que se les opu-

sieren hasta que, por fin, se reunirían terminando la obra" (El Cantar, p. 102-3). Estas ideas de Renán pasaron desapercibidas hasta que Budde publicó su expuesta teoría de considerar aquel libro como una colección de cantos nupciales populares. Veamos ahora algunas de las objeciones que formula Dussaud a dicha explicación:

1522. 1º Si estos cantos fueron compuestos para fiestas nupciales, no se concibe que no se encuentre en ellos ninguna alusión típica a esas ceremonias. Ese misterio nos obliga a imaginar un sentido esotérico, con lo que volveríamos otra vez a la desacreditada interpretación alegórica. Se requiere mucha buena voluntad para reconocer en la litera real de 3, *6-11*, el trono reservado a la joven pareja; en los guerreros que la escoltan (vs. 7, 8), a los compañeros del esposo; y en las hijas de Jerusalem (v. 11), a las acompañantes de la esposa.

1523. 2º El punto básico de la teoría de Budde es considerar al pastor y al rey Salomón como un solo personaje, y luego identificarlos con el recién casado. Si este último figurara en el Cantar con el título de rey, a la esposa se le debería aplicar el de reina, lo que nunca ocurre en el poema.

1524. 3º El lenguaje del Cantar prueba su boga en época reciente, y si fuera este libro una colección de cantos nupciales, no se comprendería que los antiguos rabinos hubiesen perdido por completo el recuerdo de ello. Rabí Aquiba (muerto el año 135 n. e.) reprocha a ciertos judíos que talareaban el Cantar en las tabernas; pero ignora su uso en las ceremonias nupciales. Hubiese sido éste un excelente argumento para legitimar su introducción en el canon bíblico.

1525. 4º Contrariamente a la costumbre siria referida por Wetzstein; pero de acuerdo con las prácticas más arcaicas de los árabes del país de Moab, entre los hebreos, los siete días del festín no congregaban sino a hombres, según así se nos cuenta en el casamiento de Sansón (Jue. 14, *10-18*; § 514). Si en esos matrimonios es cierto que se proponían enigmas, nada indica que el

Cantar sea uno de éstos, ni menos que haya sido compuesto para este uso.

LA EXPLICACIÓN DE DUSSAUD. — 1526. En virtud de las citadas objeciones contra la teoría de los cantos nupciales, el orientalista René Dussaud publicó en 1919 n. e., un nuevo ensayo de reconstitución de las fuentes del Cantar, en el que sostiene que esta obra está constituída por cuatro cantos amorosos entremezclados, argumentando así: Cualquier lector libre de prejuicios, nota en seguida que ciertas partes del poema celebran los amores de un rey, de un Salomón más o menos legendario, mientras que otras cantan los amores de un pastor. Esto ya lo había mostrado claramente Jacobi; pero se equivocaron los partidarios de la teoría dramática, cuando sostuvieron que existía rivalidad entre los dos personajes. No sólo no se puede indicar en todo el libro, ni una palabra que muestre esa rivalidad, sino que ningún versículo pone en presencia al rey y al pastor, con excepción quizás de los vs. 8, *11-12*, en los que se trata de Salomón y sus arrendatarios. Pero evidentemente esos versículos, tanto por el ritmo, como por el tema, como por su redacción vulgarota y prosaica, no pertenecen propiamente al texto del Cantar. Constituyen una especie de proverbio o de epigrama que muy arbitrariamente fué colocado al final de la obra.

1527. Los amores del rey con una joven llevada a su harem, no son un tema extraño en la literatura hebrea, como lo prueban el epitalamio del salmo 45 (§ 1351) y el libro de Ester. Las características de los versículos del Cantar que encierran **el poema del Rey** son las siguientes: mención del rey o de Salomón, o de la Sulamita, intervención de las mujeres del harem, y ostentación del lujo de la corte. Salvo uno o dos versículos que pueden ofrecer duda, se obtiene así un poema muy coherente, que aunque se desarrolla en plena ficción, lo hace de manera lógica y clara. Se compone de los fragmentos siguientes, que aconsejamos al lector los lea en el orden indicado: 1, *4*[b], *5*, *6*; 8, *8-10*; 1, *11*, *12*; 2, *1*,

5, *7*; 3, *6-8*, *10*, *11*; 6, *4*, *5ª*, *8-12*; 7, *1-10*; 1, *2-4*, *9*, *10*. Se trata de un poema dialogado cuyos interlocutores los supone Dussaud, de esta manera: En 1, *4ᵇ*, *5*, *6*; 8, *8-10*, habla la Sulamita dirigiéndose a las mujeres del harem; estas replican en 1, *11*, *12*; vuelve a tomar la palabra la Sulamita en 2, *1*, *5*, *7*; el poeta o el que recita, habla en 3, *6-11*; entra el rey y le dirige la palabra a la Sulamita en 6, *4*, *5ª*, *8-10*; responde ésta en 6, *11*, *12*; la primera mitad de 7, *1* son palabras de las mujeres del harem; la segunda mitad es la respuesta de la Sulamita; el elogio de los encantos de ésta es hecho en 7, *2-7* por las mujeres del harem; del rey son los vs. siguientes 8-10; en 1, *2-4* habla por última vez la Sulamita; y concluye el rey con los vs. 9 y 10 del cap. 1.

1528. Luego que se ha eliminado del Cantar el poema del rey, quedan una serie de versículos que se agrupan naturalmente en tres trozos continuados, los que denomina Dussaud: **poema del Pastor, primer poema del Amado y segundo poema del Amado. El poema del Pastor,** constituído por estos once versículos: 1, *7*, *8*, *13-17*; 2, *2-4*, *6*, se reduce a un simple diálogo amoroso entre un pastor y una pastora. La conversación de los amantes se desarrolla a la sombra de los cedros y de los cipreses, y sus transportes amorosos tienen por teatro una bodega en el campo, lejos del lujo de la corte y de sus sutilezas de lenguaje. Estas particularidades distinguen este poema tanto del poema del rey como de los otros dos del Amado, con los cuales no tiene de común más que la expresión *"Tus ojos son palomas"* (1, *15*; 4, *1*), que es una simple frase poética usual en esa clase de composiciones.

1529. Pasemos a los **dos poemas del Amado.** Después del poema del Pastor, se cantan los amores de una joven con su novio. Éste no es pastor, aunque así pudiera hacerlo creer la frase *"que apacienta entre los lirios"* (que nosotros hemos vertido por *"que entre los lirios se solaza"* 2, *16*), pues esa frase es convencional y tiene el doble sentido que ya hemos indicado. La joven habita una ciudad fortificada. Los dos poemas del Amado desarrollan el mismo tema; pero probablemente son de dos poetas dis-

tintos, porque las expresiones que ambos tienen en común parecen ser clisés del lenguaje poético. Ofrecen entre sí notables diferencias, pues mientras que el primero detalla los encantos de la amada, el segundo exalta la hermosura del amado. De paso notaremos que mientras en éstos se tratan de descripciones **descendentes**, en el poema del rey (7, *2-6*) la descripción de los encantos femeniles de la Sulamita es **ascendente**, pues parte de los pies y termina en los cabellos. La conclusión es también distinta en ambos poemas, lo mismo que es diferente el espíritu que los anima. El autor del primer poema sólo canta la primavera y el goce de amar; pero el del segundo considera la pasión de un punto de vista dramático y expresa sus movimientos con arte superior. Pinta la pasión violenta, irresistible de la joven, que está **enferma de amor**, como Amnón lo estaba respecto de su hermana Tamar (II Sam. 13, *2*). Estas diferencias nos explican la causa por la cual conservó el redactor íntegramente los dos poemas en su colección. El tema es idéntico en ambos poemas, y se divide en dos episodios. 1º La joven está acostada; sobreviene el amado y la llama. En el primer poema, ella se levanta, le abre y se entrega a él; después lo despide antes de que termine el día. En el segundo poema, ella coquetea, tarda en abrir y cuando lo hace, el amado ya se ha ido. Este primer episodio sirve únicamente para marcar el sentimiento por la separación de los amantes, y prepara la pesquisa del amado por la joven. 2º Ésta busca a su amado a través de la ciudad fortificada en que habita, lo encuentra, y no se separa más de él. El segundo poema da un desarrollo dramático a esta pesquisa, insistiendo en la brutalidad de los guardas, y haciendo intervenir un coro de mujeres, que da pretexto a un elogio apasionado del amante. El primer poema del Amado comprende los siguientes versículos: 2, *8-17*; 3, *1-4*; 4, *1-5, 7, 9-16*; 5, *1*. El segundo comprende éstos: 5, *2-16*; 6, *1-3*; 7, *12-14*; 8, *1, 2, 5*b*-7*. En este segundo poema se encuentran aquellos versos célebres en que se manifiesta que el amor, como la muerte, no suelta su presa.

¡Ponme como un sello sobre tu corazón,
Como un brazalete sobre tu brazo!
Porque fuerte como la muerte es el amor,
Los celos son implacables como el sheol (8, *6*).

1530. Descompuesto así el Cantar en cuatro poemas, le restan a Dussaud, cuatro versículos: 8, *11-14*, a los que no ha podido ubicar en la reconstitución de aquellos poemas. Los vs. 11 y 12 no guardan relación alguna con el cuerpo de la obra; y los vs. 13 y 14 repiten 2, *17*, con una frase tomada a 2, *14*. El redactor creyó cerrar así ingeniosamente su colección, tomando esos dos versos a una de sus fuentes.

1531. Tal es la explicación de Dussaud, la que pasamos brevemente a analizar. 1º Ante todo, nos parece exacto que el Cantar encierra poemas o fragmentos poéticos de diversos autores. La mujer amada de ciertas partes del Cantar, no es la misma que la que figura en el resto de la obra. La primera se jacta de su honestidad, de saber resistir a todas las seducciones, lo que sabe apreciar bien su amado, para quien es ella *"una fuente de felicidad"*. En cambio, la segunda es una apasionada sexual, que sin rubor se entrega a su amante, como lo hemos demostrado anteriormente (§ 1497-1505). Recordemos en efecto, que hay, entre otras, dos imágenes que se usan en el Cantar en doble sentido, a saber: la del **muro**, y contrapuesta a ella, la de **la puerta**. Así los hermanos de la joven impúber, pensando en el porvenir de ésta, exclaman:

Si ella es **un muro,**
Sobre él edificaremos almenas de plata;
Si es **una puerta,**
La cerraremos con tablas de cedro (8, *9*).

El muro, en su sentido natural, es la pared o tapia destinada a cerrar un espacio determinado; pero aquí figuradamente representa la virtud que opone insalvable obstáculo a los ataques que se le dirigen. En contraste con esa imagen, está la de **la puerta**, que, como se com-

prende, indica lo contrario del **muro,** es decir, la mujer que se deja fácilmente seducir, sin resistencia alguna por su parte. Pues bien, a continuación del versículo citado, dice la heroína:

Sí, yo soy un muro
Y mis senos son torres,
Así soy a sus ojos
Una fuente de felicidad (8, *10*; § 1465).

Se comprende, pues, fácilmente que la mujer a la cual se le prestan esas palabras, es completamente distinta de la que *"fué arrastrada por su amante a la bodega, donde ondea el estandarte del amor"* (2, *4*), la que probablemente es la misma que invita a su amado a *"entrar en su jardín y comer de sus exquisitos frutos"* (4, *16*), o que recordando el perfume de las mandrágoras, y los frutos que tiene a su puerta reservados para su amado, le dice a éste: *"Salgamos al campo y pasemos la noche en las granjas o en las viñas"* (7, *11*, *14*).

1532. 2º Otra prueba de la diversidad de heroínas en los distintos cantos amalgamados en nuestro Cantar, la tenemos en los diferentes vocativos con que se las nombra. Es indudable que no es la misma persona aquella a la que se invoca llamándola: *"¡Oh amiga mía!"* (1, *15*; 2, *10*), y aquella a la que se la llama: *"Oh hija de príncipe!"* (7, *1*).

1533. 3º No estamos conformes con el procedimiento de cirugía literaria practicada por Dussaud de acuerdo con Dalman, según el cual se suprimen frases o versos por no estar de acuerdo con el metro de éstos, cuando aquél mismo reconoce que las reglas métricas hebreas no nos son suficientemente conocidas. "Esta imprecisión, dice él, procede de que la vocalización de los masoretas es de varios siglos posterior a la composición del texto, y quizás también de que los poemas primitivos fueron trasladados a la lengua vulgar" (Le Cant. p. 21). Basándose en que la poesía hebrea del Cantar es doblemente rítmica: por la cadencia y por el sentido, se ve obligado a considerar como glosas, versos que no se ajustan a

su preestablecido criterio métrico, como el v. 9 del cap. 3, procedimiento subjetivo que aun cuando pueda dar lugar a resultados aceptables en ciertos casos, en otros carece de la rigurosidad científica que se impone sin contestación. Prueba de ello lo tenemos en las numerosas ocasiones en que discrepa con Dalman y otros hebraístas de la misma escuela (Ib. p. 25).

1534. 4º Si se examina "el poema del Rey" formado por Dussaud salta a la vista que está compuesto con versículos tomados de todos los capítulos del Cantar, menos del 4º y 5º. Ese proceder nos trae a la memoria las juiciosas observaciones de Reuss, cuando censuraba a los intérpretes que habían exagerado el método de Herder, quien veía en aquel libro fragmentos poéticos de distintos autores y de diversas épocas. Dice así Reuss: "Se ha creído avanzar en la compresión de ese libro, cuya obscuridad se exageraba, trastornando el orden actual de sus elementos tan arbitrariamente, que no ha bastado el cambiar la sucesión de los diferentes idilios, sino que se ha ido hasta componerlos libremente, formándolos por combinación de versículos sacados de diversos capítulos. **Esto viene a equivaler a ensayos de redacción de nuevas poesías líricas sobre motivos del Cantar, y según concepciones completamente subjetivas,** como las realizadas por los poetas alemanes del siglo XIII n. e." (Le Cantique, p. 16, 17). Además, como nota Lods, no se ve la razón que haya impulsado al redactor a dispersar el poema del Rey entre las otras composiciones poéticas.

1535. 5º Lo arbitrario de esa reconstrucción resulta evidente de hechos como este: Dussaud, en su poema del rey, incluye 8, *8-10*, pasaje en el cual según acabamos de ver, (§ 1531) la heroína se jacta de haber conservado su pureza, diciendo: *"Yo soy un muro, y mis senos son torres"*. Pero más adelante le agrega 7, *1-9*, trozo en el que el enamorado al compararla con una palmera, y sus pechos, con los racimos de dátiles de la misma, le dice descaradamente que *"subirá a esa palmera y agarrará sus racimos"* (§ 1500). Y a continuación, como respuesta, se pone 1, *2-4* en el que ella expresa: *"¡Oh,*

quién me diera beber un beso de su boca! (frase que Dussaud traduce así: *"Prodígame los besos de tu boca"), Más dulces que el vino son tus caricias... Llévame contigo; juntos correremos... Regocijémonos y riamos juntos".* Psicológicamente esta última mujer no puede ser la que habla en 8, *10*.

1536. 6º Pero hay más aún: Según Dussaud, el pasaje 7, *1-6*, en el que se elogian los encantos del cuerpo de la joven, corresponde a palabras pronunciadas por mujeres del harem, en lo que concuerda con ortodoxos como Godet y L.B.A.; pero no está de acuerdo con la mayoría de los críticos independientes que ven en ellas frases del amante, lo que en realidad se ajusta mejor al sentido voluptuoso que expresan. En efecto, se trata, según Dussaud, de un poema que refiere la entrada de una joven en el harem del rey. Esa joven era desconocida, o no tenía porqué ser conocida de las odaliscas del serrallo, y por lo tanto éstas sólo podían alabar los encantos visibles de ella, y no los ocultos, como los expresados en los vs. 2 y 6, los que únicamente podían ser conocidos por quien hubiera cohabitado con ella. Por eso Renán supone que los vs. 7, *1-9* son palabras dirigidas por Salomón a una bayadera, o sea, bailarina y cantora de su harem. Este escritor escribe al respecto: "¿Cómo concebir que esta joven campesina, tímida y reservada, que el poeta nos ha presentado como un modelo de fidelidad, y a la que hemos visto perdida en medio de la corte de Salomón, no soñando más que en huir y esconderse, cambie de pronto su carácter, y enardecida a las primeras invitaciones, baile hasta el punto de merecer las alabanzas que podrían prodigarse a una bayadera?... Además **el rey conoce de mucho tiempo antes a la mujer a quien dirige las alabanzas, como lo prueba la descripción que hace de sus bellezas más íntimas.** Las alabanzas dirigidas a la Sulamita en otras partes del poema tienen un carácter muy distinto de las que aquí se le prodigan. Porque, en efecto, **el pasaje que nos ocupa es el único en el que la sensualidad oriental se desborda sin miramientos, obligando al traductor**

a hacer **no pocas atenuaciones.** Y es imposible admitir que Salomón, que ve por primera vez a la joven campesina, se dirija a ella **en un lenguaje que sólo convendría dirigiéndose a una prostituta,** y que forma tal contraste con el empleado en otros pasajes del poema" (**El Cantar,** p. 65-7). Sin aceptar que quien habla aquí sea Salomón y que la mujer ensalzada sea una odalisca, bailarina del harem real, como lo supone Renán para poder acomodar este trozo en su pretendido drama, lo que queremos poner en evidencia con esa cita, es lo inadmisible de que sean las mujeres del serrallo las que lo reciten. El mismo Dussaud se ve obligado a sostener que, en los vs. 7-9, es el rey quien toma la palabra, cuando cualquiera que lea sin prejuicio alguno, reconocerá que los vs. 7, *1-9*, son parte del poema, los que no se pueden dividir, porque encierran una serie ininterrumpida de imágenes voluptuosas prodigadas a su dama por un apasionado galán, sea éste el que fuere, rey o plebeyo, ciudadano o pastor.

EL AUTOR DEL CANTAR. — 1537. Para la ortodoxia no hay duda alguna que esa obra es de Salomón, porque así lo dice el v. 1, y el libro divino no puede equivocarse. Al efecto, Cornely y Merk escriben: "El libro tiene por título **El Cantar de los Cantares de Salomón,** por lo que todos los intérpretes judíos lo han atribuído a Salomón, y en esto han sido seguidos por la antigüedad cristiana, que parece no tuvo nunca la menor duda al respecto. El mismo Teodoro de Mopsuesto, aunque negaba el carácter religioso del libro, nunca le negó la paternidad de él a Salomón, y la mayor parte de los intérpretes católicos modernos continúan siendo de la misma opinión" (I, p. 638). El pastor W. H. Guitón, en su **Introduction a la Bible,** da las siguientes razones de esa creencia: "Hay en el Cantar un arte tan consumado, una poesía tan verdadera, una psicología tan segura, una comprensión tan admirable de la naturaleza, que parece lo más natural ver en él la obra de un genio como el de Salomón" (p. 133).

1538. En contra de estas interesadas opiniones de la ortodoxia, y después del estudio del Cantar que antecede, podemos afirmar con todos los críticos independientes sin excepción, que el autor de ese libro ni fué, ni pudo ser Salomón. Basta para ello recordar que a este rey se le cita en él como un personaje más o menos legendario, lo que no tendría explicación plausible alguna, si él hubiera sido el autor de dicha obra. Recuérdense en prueba de ello, pasajes como estos: aquel en que la heroína de uno de los cantos, hace esta comparación: *"Morena soy como los pabellones de Salomón"* (1, *5*); o cuando se describe un cortejo real, en el que se dice que *"El rey Salomón se hizo construir un palanquín de madera del Líbano"*, y se invoca a las hijas de Sión para que vayan a admirarlo *"con la corona que le puso su madre el día de sus bodas"* (3, *6-11*); o donde se alude al personal de su harem (6, *8*, *9*); o cuando se expresa al final que Salomón tenía una viña, la arrendó y por ella le pagaban sus arrendatarios tantos siclos (8, *11*), todas estas citas están mostrando con luz meridiana, **al que no quiera cerrar los ojos**, que nada tiene que ver el aludido monarca con la composición de esos cantos. En cuanto a que en I Rey. 4, *32*, se afirma que los **cantares** de Salomón alcanzaron a 1.005, fuera de que esta noticia, como dice Reuss, tiene bastante apariencia de ser el eco de una tradición que no inspira confianza alguna, y que ya desde entonces se ingeniaba en realzar la gloria del último gran rey de Israel, fuera de esto, decimos, obsérvese que a renglón seguido, en el mismo texto, se agrega que trató temas relativos a árboles, plantas y animales, temas que los antiguos utilizaban para comparaciones o para formar proverbios; pero que nada tienen que ver con canciones eróticas.

1539. En lo tocante al título del libro, observaremos que no es el de: "El Cantar de los Cantares de Salomón", como expresan Cornely y Merk, sino: "El Cantar de los Cantares, QUE es de Salomón". Parece que esta pequeña diferencia no tuviera importancia; pero oigamos lo que al respecto nos dice un hebraista tan

competente como Gautier: "El pronombre relativo **que** o **el cual** empleado en este título, es el usado habitualmente en los textos hebreos, mientras que **El Cantar de los Cantares nunca lo emplea, y lo reemplaza por otro pronombre equivalente, que con muy raras excepciones, es propio de los escritos de fecha reciente.** Dado el desacuerdo existente en la terminología entre el cuerpo del libro y su título, debe ser permitido considerar este último, o a lo menos su parte final, como agregada posteriormente... El título propiamente dicho: "**El Cantar de los Cantares**" podría haber existido antes que se le añadiera la mención: "**que es de Salomón**" (II p. 126, 146).

1540. Siendo los poemas del Cantar, según así lo hemos reconocido, canciones populares que durante siglos se trasmitieron oralmente, no es de extrañar que sean cantos anónimos, surgidos del pueblo, como lo son todos los de esa índole, y como de ello tenemos un claro ejemplo en **El Romancero del Cid.** El haber hecho figurar en el título de la obra el nombre de Salomón, es un fraude literario muy corriente en la época antigua, del que se sirvió el redactor para que el libro fuera aceptado por la Sinagoga en el canon sagrado, lo que, a pesar de todo, no se hizo sin grandes protestas y discusiones, y gracias a la interpretación alegórica que se le dió al poema (§ 1446), admisión que sólo se efectuó después de la destrucción del tercer templo por Tito. En realidad, pues, **El Cantar de los Cantares** viene a ser un seudoepígrafo, como tantas obras que al comienzo de nuestra era se publicaron atribuyéndolas a aquel célebre rey, como: los **Salmos de Salomón** y las **Odas de Salomón** (tº III, p. 421).

FECHA DEL CANTAR. — 1541. Sobre la fecha de la composición de los primitivos cantos originales, no se puede asegurar nada con certeza; pero todo induce a suponer que remontan a la época de la monarquía. Algunos son probablemente del siglo X o de principios del IX, como aquel en que se celebra la belleza de la ama-

da comparándola con la de Tirsa y la de Jerusalem. Según las adiciones recientes de un redactor de la escuela sacerdotal, Tirsa (ciudad que no ha logrado ser identificada) era la residencia de un rey del Norte de Canaán, en la época de Josué (Jos. 12, *24*). Después del cisma, en el último tercio del siglo X, Jeroboam I hizo de Tirsa la capital de su nuevo reino, posición esa destacada que conservó dicha ciudad hasta que Omrí, varios lustros más tarde, fundó a Samaria, que, en adelante, fué la capital de Israel, o sea, del reino del Norte (I Rey. 14, *17*; 15, *21*, *33*; 16, *23*, *24*). Es, pues, probable que en ese corto período, de fin del siglo X a comienzos del segundo cuarto del siglo IX, haya sido compuesto el canto en que se menciona la belleza de Tirsa concomitantemente* con la de Jerusalem. Algunos autores ortodoxos suponen que Tirsa pudo haber sido citada por su belleza antes de Jeroboam, y en cambio, otros, por la misma razón, opinan que pudo ser citada después de la fundación de Samaria; pero nos parece más natural admitir que al establecer un paralelismo entre su hermosura y la de Jerusalem, debió ese hecho ocurrir cuando ambas eran respectivamente capitales de Israel y de Judá. Tirsa fué bella cuando era la cabeza de un reino, cuando residían allí el monarca y las autoridades superiores del país; y el haber desaparecido tan completamente, después de su ruina, que nadie ha conseguido descubrir su emplazamiento hasta hoy, comprueba acabadamente que su hermosura no dependía de sus atractivos particulares, ni de su posición geográfica, sino tan sólo de la circunstancia de ser residencia real. Pero sí admitimos que algunos de esos poemas tengan tan remota antigüedad, y que eran cantados en banquetes y fiestas nupciales durante la monarquía, opinamos que su redacción por escrito, en lengua vulgar, no remonta más allá del siglo IV (§ 1545, Nº 6º).

1542. Una prueba de la popularidad de esos antiguos poemas, la tenemos en que un grave personaje religioso del siglo VIII, como el profeta Isaías, creyó del caso, como dijera el Arcipreste de Hita, **contraponer**

el amor de Dios al loco amor del mundo, que cantan aquellas producciones eróticas, y al efecto escribió esta parábola, que quizás con la de Natán (§ 1024), le sirvieron de modelo a Jesús para componer las suyas:

1 *Quiero cantar para mi amigo*
El canto de mi amado relativo a su viña:
Mi amado tenía una viña
En un colina feraz;
2 *La cavó y la despedregó,*
Y plantó en ella cepas seleccionadas.
En medio de ella edificó una torre,
Y también construyó un lagar.
Esperaba que diera buenas uvas;
Pero las dió silvestres.

3 *Ahora, bien, moradores de Jerusalem,*
Y vosotros, varones de Judá,
Sed jueces entre mi viña y yo.
4 *¿Qué más había de hacer a mi viña*
Que ya no lo hubiera yo hecho?
¿Por qué cuando esperaba que produjera buenas uvas,
Las ha producido silvestres?
5 *Ahora, pues, os mostraré*
Lo que voy a hacer a mi viña:
Le quitaré su seto vivo para que allí paste el ganado,
Derribaré su vallado, para que sea pisoteada,
6 *Y concluiré con ella.*
No volverá a ser podada, ni carpida;
Crecerán allí zarzas y espinas,
Y ordenaré a las nubes
Que no la rieguen con la lluvia.

7 *Porque la viña de Yahvé de los Ejércitos*
Es la casa de Israel,
Y el pueblo de Judá
Es la planta de su deleite.
Esperaba de ella justicia,
Y he aquí injusticia;
Equidad, y he aquí iniquidad (Is. 5).

1543. Si leemos detenidamente esta parábola, notaremos:

A. Que aquí se emplea la alegoría con un fin religioso, el de mostrar que el pueblo escogido no respondió a los favores de su dios Yahvé.

B. El profeta que utiliza esta alegoría, tiene buen cuidado de explicarnos sus vocablos para que todos la comprendan. Así en el v. 7 nos da la clave de ella: Yahvé de los Ejércitos es el viñero, y la viña es su pueblo Israel.

C. Las dos observaciones anteriores, A y B, no pueden aplicarse al Cantar de los Cantares, que, según lo hemos comprobado, no es obra alegórica, ni religiosa.

D. El profeta Isaías conocía los poemas que han entrado en la formación de nuestro Cantar, pues le pone por título a su parábola, (v. 1) palabras tomadas de aquél: **"El Cantar (o canto) de mi amado relativo a su viña"**. Los vocablos **vid** o **viña** y el **amado** a cada instante se encuentran en el libro que estudiamos, y ahora Isaías los utiliza, tomándolos de canciones populares de todos conocidas, para cambiarles de sentido con la indicada finalidad religiosa.

E. No sólo el título de la parábola está indicando la existencia de los poemas del Cantar en época de Isaías, sino que además supone Dussaud (**Le Cantique**, p. 32) que este profeta tomó de dichos poemas las imágenes de la viña cercada con un muro o vallado, y con una torre en medio de ella; pero se puede sostener que el muro y la torre o choza en su interior se encontraban en todas las viñas, y que por lo tanto no suponen necesariamente que Isaías haya tomado tales imágenes del citado Cantar. (Is. 1, *8*).

LOS "CANTOS DE AMOR" EGIPCIOS. — 1544. Antes de concluir con el estudio del libro que analizamos, creemos del caso hacer notar la analogía que hay entre **El Cantar de los Cantares** y los **Cantos de amor** que nos ha conservado el antiguo Egipto. Según Moret (**El Nilo**, p. 538-541), erudito egiptólogo que nos ilustrará sobre

esta materia, entre las piezas características del Imperio Nuevo y del último período, aparecen escritos en demótico, poemas amorosos llamados **Cantos para alegrar el corazón**, que se cantaban al son del arpa y de las flautas. "La mayoría de estas piececillas, escribe aquel autor, **son diálogos en los que alternativamente el hombre y la mujer cantan, se llaman hermano mío y hermana mía, con imágenes y con una sensualidad que estallarán más ardientes en los cantos de la Sulamita".** Además de estas semejanzas con nuestro Cantar, existen otras no menos interesantes que dan a sospechar fundadamente que la literatura egipcia sirvió en estas composiciones líricas de modelo a la hebrea, como así ocurrió, según luego lo veremos, con la literatura sapiencial o gnómica. Obsérvense, en efecto, estas otras circunstancias de los **Cantos de amor** del Egipto, y véase cómo son las mismas que hemos encontrado en el estudio del **Cantar de los Cantares.**

1º El amante juega en ellos un papel bastante secundario; la mujer amada es la que casi siempre toma la palabra.

2º El amante dice que espera encontrar a **su hermana en un jardín perfumado**, bajo un pabellón. Sabe por anticipado que junto a ella es como el pájaro que va a dejarse prender en la red del amor (cf. Prov. 6, *26*[b]); pero, sin embargo, el placer de amar es grande; cede a él; **su atracción es más fuerte que el vino** y las bebidas fermentadas (Cant. 1, *2*; 4, *10*).

3º El amor de la mujer amada es más fino, más elegíaco en la espera, **más ardiente en la satisfacción.** Dice que es una cazadora de pájaros, y trata de atrapar en la trampa a su amante, que es para ella un pájaro **perfumado de mirra** (Cant. 1, *13*; 5, *5*, *13*).

4º La amada se pasea por el jardín. Una planta o un fruto despierta en el poeta **una comparación con una perfección del cuerpo de aquélla**, o una alusión a su creciente felicidad. Hablan los árboles: **ellos son los que cubren a los amantes bajo sus ramas y esconden sus caricias** (Cant. 1, *17*; 4, *12-16*).

5º Rasgos de la belleza femenina: una cabellera más negra que las tinieblas, dientes más brillantes que lascas de sílex, un talle esbelto, un pecho firme y bien plantado (Cant. 4, *1-5*; 6, *5*, *6*; 7, *1-7*).

Estas analogías hacen suponer, con toda razón, que los poetas hebreos que compusieron los poemas de nuestro Cantar, conocieron los **Cantos de amor** egipcios, y se inspiraron en ellos.

RESUMEN. — 1545. Resumiendo lo expuesto, podemos arribar a estas conclusiones:

1º El sistema de interpretación alegórica del Cantar es inadmisible por irracional, absurdo e irreverente. Sólo ha tenido una ventaja, y es el que, gracias a él, se nos ha conservado esta joya de la literatura hebrea en el canon bíblico, al hacerla pasar por obra mística.

2º Por idénticas razones a las expuestas contra el sistema alegórico, debe desecharse el típico o tipológico.

3º Hay en el Cantar muchas palabras e imágenes tomadas figuradamente; pero no en sentido místico, sino en sentido sensual y voluptuoso.

4º El Cantar no es una obra religiosa, ni moral, sino meramente profana. No es un libro obsceno, sino amoral, donde se describe la violencia de la pasión amorosa humana, con vocablos e imágenes propios de una sociedad semítica oriental de 25 o 30 siglos atrás, que no tenía la sensibilidad moral, ni los refinamientos de la nuestra.

5º El Cantar no es un drama, aunque contiene partes dialogadas; ni en su composición intervino para nada Salomón.

6º Es el Cantar una colección de antiguos cantos populares de amor, que probablemente se fueron trasmitiendo en forma oral, hasta que en época reciente, quizás a fines del siglo IV, o a principios del III, antes de la versión de los LXX, un redactor los compiló sin mayor orden ni concierto, incluyendo fragmentos de algunas de esas composiciones poéticas, como el cortejo nupcial de 3, *6-11*, y los trozos de 8, *8-10* y 8, *11*, *12*, que no tienen

mayor relación con el resto del libro. Así se explica que el conjunto carezca de unidad, —pese a los esfuerzos desesperados de los que a todo trance pretenden encontrársela,— a lo menos de aquella unidad que tendría si fuera producción de un solo poeta, aunque todos los vates anónimos que contribuyeron a formar esa obra, trataron el mismo tema del amor mutuo apasionado de un hombre por una mujer, pintando a ambos protagonistas, cada autor a su manera. Por esto no es extraño que el lenguaje actual del Cantar encierre vocablos arameos, persas y hasta alguno griego.

Y 7º Muchas de esas poesías eróticas muy probablemente se cantaban en los festejos a que daban lugar los matrimonios israelitas, sin que esto implique aceptar que forzosamente fueran compuestas desde un principio como cantos nupciales.

APENDICE

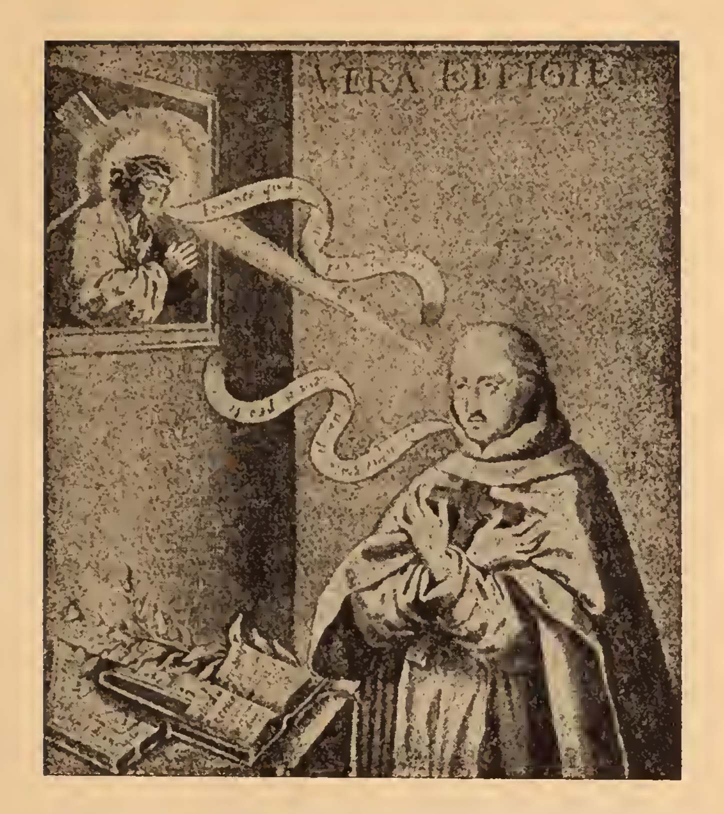


Fig. 6 — **Juan de Yepes,** más conocido por **San Juan de la Cruz,** según una antigua estampa

JUAN DE YEPES (1542-1591), hijo del tejedor Gonzalo de Yepes y de su esposa Catalina Álvarez, de naturaleza endeble y enfermiza, profesó a los 22 años en un monasterio carmelita de la ciudad de Medina, (España) tomando el nombre de **Fray Juan de Santa María.** Se distinguió desde un principio por su afán de mortificación y de sacrificio. Colaboró con Santa Teresa de Jesús en la reforma y fundación de monasterios de monjes descalzos, —en oposición con los antirreformistas, o sea con los monjes calzados o de la orden de la obser-

vancia.— adoptando en 1568 el nombre de **Fray Juan de la Cruz.** Según su ingenuo biógrafo A. Alvarez de la Villa, en la ciudad de Ávila Fray Juan de la Cruz "libra endemoniados y sufre y vence agobios a su castidad y tentaciones múltiples del enemigo malo. Las diferencias que existían entre los religiosos de la observancia y los descalzos, fueron aumentando y agriándose. **Resultado de estas discordias fué la prisión de San Juan de la Cruz y de su compañero Fray Germán de Santa María, siendo golpeados y azotados con grande saña.** Temiendo que no hubiera algún levantamiento de los religiosos de ambos sexos, de la ciudad de Ávila fué trasladado Fray Juan a Toledo, y encerrado en una celdilla angosta y malsana del convento de observantes de Toledo, con unas tablas por cama y unas mantas viejas por todo cobertor. Además de lo insalubre de la habitación tuvo Fray Juan que sufrir los malos tratos de los frailes, hasta el punto que **muchos años después, aun guardaban sus espaldas contraídas las cicatrices de los disciplinazos con que se ensañaba la bárbara incomprensión de los calzados.** Con tanto sufrimiento, su salud, ya muy quebrantada, decaeció".

Según Teresa de Jesús, Fray Juan "estuvo nueve meses en una carcelilla que no cabía bien, con cuan chico es", prisión tan obscura que apenas si tenía un estrecho tragaluz en el techo, dándosele a lo sumo una vela para que pudiera leer el libro de las Horas. Se le hacía bajar al refectorio y "su comida era pan y agua en el suelo", y luego de acabada, todos los religiosos en rueda le daban sin compasión disciplinazos, por lo que él decía que le habían azotado más veces que a San Pablo. Tratábanlo como a empedernido criminal, pues según los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, "la cama y comida era como de delinquente qual no morir parecía milagro". Y todas estas torturas se debían a que había acompañado a Teresa de Jesús en su reforma de la orden de los Carmelitas, torturas que iban acompañadas con tentativas de seducción, pues el P. Inocencio de San Andrés, testigo de aquellos hechos,

declara que estando Fray Juan en el refectorio "le ofrecieron muchas veces que se calzase y que le harían Prior de un convento, a lo que respondió que no volvería atrás de lo comenzado, aunque le costase la vida" (BARUZZI p. 181-3).

Como se ve, los frailes, que por el hecho de vivir alejados del mundo y consagrados por completo a prácticas religiosas, deberían de haber sido amables y tolerantes con sus cofrades con cuyas ideas discrepaban, a veces en cuestiones de tan poca monta como si convenía o no que usaran calzado, fueron, en cambio, con aquéllos, los seres más inhumanos y bárbaros que pedirse pudiera. No es extraño, por lo tanto, que al saber Teresa de Jesús que Juan de la Cruz y su companero habían sido encarcelados por los carmelitas calzados, aunque ignorando donde los tenían en prisión, con fecha 4 de diciembre de 1577 le escribió a Felipe II para que intercediera en favor de dichos prisioneros, pues **"tuviera por mejor que estuvieran entre moros, porque quizás tuvieran más piedad"** (BARUZZI, 180). En general, todos los místicos, que se elevaban a un mayor grado de espiritualidad y renunciamiento mundano, o que se sentían iluminados por gracias celestiales, tuvieron que sufrir vejaciones, castigos, prisiones, torturas sin cuento, pues los trataban como a herejes, vale decir, como a los peores y más terribles criminales. En la España del siglo XVI n. e. decía el escritor alemán Eberhard Gothein, que **"era entonces un simple juego de azar el considerar a un escritor místico entre los heréticos o entre los santos"** (Ib, 132). Y la persecución y los sufrimientos impuestos a los más destacados de los mismos católicos llegó a tal punto, que nos refiere Francisco de Enzinas en sus **Memorias**, que un tío suyo, el canónigo de Burgos Pedro de Lerma, ya septuagenario, se decidió a fines de 1537, abandonar a España, buscando un país más libre (Ib. 141). Y después de estos ejemplos, unidos a otros innumerables por el estilo, de que llena está la historia de la Iglesia (véase t° II, p. 425-432), ¡qué se pretenda convencernos de que la religión católica dulcifica las cos-

tumbres, trae consigo la paz y la concordia en el seno de la sociedad, y contribuye al progreso de la humanidad!

En su prisión de Toledo, compuso Fray Juan de la Cruz las estrofas de su **Cantico Espiritual**, las que al fin de ella pudo poner por escrito, gracias a que el carcelero, dolido de su triste suerte, le proporcionó papel y pluma, y a ratos lo sacaba a un patiecillo contiguo a su calabozo. Por último pudo aquel fraile fugarse de tan inhospita prisión, descolgándose por una ventana que daba al Tajo, yendo a refugiarse en un convento de monjas de su orden, trasladándose más tarde a un convento de frailes carmelitas descalzos en Almodóvar. Después de fundar monasterios de la nueva regla, se retiró Fray Juan al desierto de La Peñuela, en Sierra Morena, donde "vivía entregado a prácticas de penitencia, cuando unas úlceras en una pierna le obligaron a irse a Ubeda. En medio de horribles dolores, que le duraron tres meses, murió", el 14 de diciembre de 1591, en olor de santidad, pues según el citado Alvarez de la Villa, "una suave fragancia transcendió de su cuerpo. En 1674 fué preconizado santo". Sus obras se publicaron 27 años después de su muerte, y según Rousselot, "aunque autorizadas con la licencia de los Inquisidores, se advirtieron en ellas concomitancias, aparentes, por lo menos, con varias herejías". Transcribimos a continuación su célebre **Cántico Espiritual**, apasionada égloga religiosa, que, como notará el lector, no viene a ser otra cosa que una paráfrasis libre alegorizada del **Cantar de los Cantares**, según lo interpretaban los místicos españoles del siglo XVI, n. e.

CANCIONES ENTRE EL ALMA Y EL ESPOSO

Esposa

1. ¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
Habiéndome herido;

Salí tras ti clamando, y ya eras ido.
2. Pastores, los que fuerdes
Allá por las majadas al otero,
Si por ventura vierdes
Aquel que yo más quiero,
Decidle que adolezco, peno y muero.
3. Buscando mis amores,
Iré por esos montes y riberas,
Ni cogeré las flores,
Ni temeré las fieras,
Y pasaré los fuertes y fronteras.
4. Oh bosques y espesuras,
Plantadas por mano del Amado,
Oh prado de verduras,
De flores esmaltado,
Decid si por vosotros ha pasado.

Respuesta de las criaturas

5. Mil gracias derramando,
Pasó por estos sotos con presura,
Y yéndolos mirando,
Con sola su figura
Vestidos los dejó de su hermosura.

Esposa

6. ¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero;
No quieras enviarme
De hoy más ya mensajero,
Que no saben decirme lo que quiero.
7. Y todos cuantos vagan,
De ti me van mil gracias refiriendo,
Y todos más me llagan,
Y déjame muriendo
Un no sé qué que quedan balbuciendo.
8. Mas ¿cómo perseveras,
Oh vida, no viviendo donde vives,

Y haciendo porque mueras,
Las flechas que recibes,
De lo que del Amado en ti concibes?
9. ¿Por qué, pues has llagado
A aqueste corazón, no le sanaste?
Y pues me le has robado,
¿Por qué así le dejaste,
Y no tomas el robo que robaste?
10. Apaga mis enojos,
Pues que ninguno basta a deshacellos,
Y véante mis ojos,
Pues eres lumbre de ellos,
Y sólo para ti quiero tenellos.
11. Descubre tu presencia,
Y mátame tu vista y hermosura;
Mira que la dolencia
De amor, que no se cura
Sino con la presencia y la figura.
12. ¡Oh cristalina fuente,
Si en esos tus semblantes plateados,
Formases de repente
Los ojos deseados,
Que tengo en mis entrañas dibujados!
13. Apártalos, Amado,
Que voy de vuelo.

Esposo

Vuélvete, paloma,
Que el ciervo vulnerado
Por el otero asoma,
Al aire de tu vuelo, y fresco toma.

Esposa

14. Mi Amado, las montañas,
Los valles solitarios nemorosos,
Las ínsulas extrañas,
Los ríos sonorosos,

El silbo de los aires amorosos.
15. La noche sosegada
En par de los levantes de la aurora,
La música callada,
La soledad sonora,
La cena, que recrea y enamora.
16. Cazadnos las raposas,
Que está ya florecida nuestra viña,
En tanto que de rosas
Hacemos una piña,
Y no parezca nadie en la montiña.
17. Detente, cierzo muerto,
Ven austro, que recuerdas los amores,
Aspira por mi huerto,
Y corran tus olores,
Y pacerá el Amado entre las flores.
18. Oh, ninfas de Judea,
En tanto que en las flores y rosales
El ámbar perfumea,
Morá en los arrabales,
Y no queráis tocar nuestros umbrales.
19. Escóndete, Carillo,
Y mira con tu haz a las montañas,
Y no quieras decillo;
Mas mira las campañas
De la que va por ínsulas extrañas.

Esposo

20. A las aves ligeras,
Leones, ciervos, gamos saltadores,
Montes, valles, riberas,
Aguas, aires, ardores,
Y miedos de las noches veladores.
21. Por las amenas liras
Y cantos de Sirenas os conjuro
Que cesen vuestras iras,
Y no toquéis al muro,
Porque la Esposa duerma más seguro.

22. Entrádose ha la Esposa
En el ameno huerto deseado,
Y a su sabor reposa,
El cuello reclinado
Sobre los dulces brazos del Amado.
23. Debajo del manzano
Allí conmigo fuiste desposada,
Allí te di la mano,
Y fuiste reparada
Donde tu madre fuera violada.

Esposa

24. Nuestro lecho florido,
De cuevas de leones enlazado,
En púrpura tendido,
De paz edificado,
De mil escudos de oro coronado.
25. A zaga de tu huella
Los jóvenes discurren al camino
Al toque de centella,
Al adobado vino,
Emisiones de bálsamo divino.
26. En la interior bodega
De mi Amado bebí, y cuando salía
Por toda aquesta vega,
Ya cosa no sabía,
Y el ganado perdí que antes seguía.
27. Allí me dió su pecho,
Allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
Y yo le dí de hecho
A mí, sin dejar cosa;
Allí le prometí de ser su esposa.
28. Mi alma se ha empleado,
Y todo mi caudal, en su servicio,
Ya no guardo ganado
Ni ya tengo otro oficio;
Que ya sólo en amar es mi ejercicio.
29. Pues ya si en el ejido

De hoy más no fuere vista ni hallada,
Diréis que me he perdido,
Que, andando enamorada,
Me hice perdidiza y fuí ganada.
30. De flores y esmeraldas
En las frescas mañanas escogidas,
Haremos las guirnaldas,
En tu amor florecidas,
Y en un cabello mío entretejidas.
31. En solo aquel cabello
Que en mi cuello volar consideraste,
Mirástele en mi cuello,
Y en él preso quedaste,
Y en uno de mis ojos te llagaste.
32. Cuando tú me mirabas,
Su gracia en mí tus ojos imprimían;
Por eso me adamabas,
Y en eso merecían
Los míos adorar lo que en ti vían.
33. No quieras despreciarme,
Que si color moreno en mí hallaste,
Ya bien puedes mirarme,
Después que me miraste;
Que gracia y hermosura en mí dejaste.

Esposo

34. La blanca palomica
Al arca con el ramo se ha tornado,
Y ya la tortolica
Al socio deseado
En las riberas verdes ha hallado.
35. En soledad vivía,
Y en soledad ha puesto ya su nido,
Y en soledad la guía
A solas su querido,
También en soledad de amor herido.

Esposa

36. Gocémonos, Amado,
Y vámonos a ver en tu hermosura
Al monte y al collado,
Do mana el agua pura;
Entremos más adentro en la espesura.
37. Y luego a las subidas
Cavernas de las piedras nos iremos,
Que están bien escondidas,
Y allí nos entraremos,
Y el mosto de granadas gustaremos.
38. Allí me mostrarías
Aquello que mi alma pretendía,
Y luego me darías
Allí tú, vida mía,
Aquello que me diste el otro día.
39. El aspirar del aire,
El canto de la dulce Filomena,
El soto y su donaire,
En la noche serena
Con llama que consume y no da pena.
40. Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
Y el cerco sosegaba,
Y la caballería
A vista de las aguas descendía.

FIN DEL TOMO IV

Fe de erratas

Algunos errores tipográficos que hemos notado en los tomos anteriores, y que no fueron salvados en la FE DE ERRATAS que figura en el tomo III, págs. 495-6:

Tomo II

Página-Línea	Donde dice	Debe decir
111 — 29	dijo Dalila	dijo a Dalila

Tomo III

Página-Línea	Donde dice	Debe decir
298 — 25	buen,	bien.
311 — 1	aquejaban	aquejan
337 — 25	tra Antíoco	expresiones

Conviene que cada lector haga en su libro las correcciones indicadas.

VOCABULARIO Y BIBLIOGRAFIA DEL TOMO IV

Irán al final del tomo V, que aparecerá al comienzo del año 1939.

Indice de los grabados

Indice del tomo IV

Algunas opiniones sobre los tomos anteriores de esta obra (1)

> **Alábete otro, y no tu misma boca,**
> **El extraño, y no tus mismos labios.**
>
> (Prov. 27. 2)

DE REVISTAS:

Párrafos del juicio crítico sobre los dos últimos tomos de la **Historia de la Religión de Israel,** publicado por el **Dr. Enrique Roger,** miembro de la Academia de Medicina de París y autor de notables obras científicas:

"Imposible es analizar un libro de historia. Digamos tan sólo que el Sr. Nin y Silva conoce admirablemente el tema que trata; que su documentación es muy completa y exactísima; y que los hechos están expuestos con talento literario que hace fácil y agradable su lectura. El gran interés de la obra consiste en la crítica detallada de los documentos y en la discusión de las opiniones contradictorias emitidas por diversas exégetas, tanto tradicionalistas como independientes; lo mismo que en la constante preocupación de poner en evidencia las relaciones entre los relatos bíblicos, los mitos paganos y las leyendas cristianas. Resaltan netamente esas relaciones en el estudio interesantísimo que el autor ha hecho de Sansón, el héroe solar que, según ciertos escritores católicos, prefigura al Cristo.

"Será poca toda recomendación que se haga de la lectura de este libro, modelo de sana erudición y de juiciosa crítica." (**Les Cahiers Rationalistes,**' Nº 57. París, marzo de 1937).

De un juicio crítico publicado en el Nº 311 de la revista **"Claridad",** de Buenos Aires, transcribimos estos párrafos relativos al tomo III, **"El Rey David":**

---

(1) Esta obra fué premiada por el Ministerio de Instrucción Pública del Uruguay, en el **Concurso de Remuneraciones artístico - literarias de** los libros publicados en 1936, en dicho país.

"Ya en otra oportunidad y a propósito de la aparición de los dos primeros tomos de esta obra, nos hemos referido a la magnitud del esfuerzo que significa en estos países la publicación de esta Historia.

"El doctor Nin y Silva, dueño de una vastísima cultura filosófica y provisto de una erudición notable por su disciplina y por su actualidad, había sido reconocido ya por los hombres más eminentes de Europa y América... Con **"El Rey David"** puede decirse que la ciencia americana ha dado un gran paso en el terreno de los estudios antiguos y religiosos...

"Esta obra es, en resumen, digna de hacerse conocer ampliamente, en la seguridad de que, como las obras de los grandes investigadores, ha de dejar en cada espíritu un respetable cúmulo de conocimientos históricos, religiosos y sociales."

ALGUNOS RECORTES DE LA PRENSA URUGUAYA:

El conocido poeta, orador y parlamentario, **Dr. Emilio Frugoni,** al acusar recibo de nuestro tomo II, se expresa en su periódico "El Sol", respecto a ese volumen, en esta forma:

"Ya dijimos a propósito del tomo primero, que es esta una obra excepcional en nuestro medio por su positiva importancia y la meritoria dedicación que el autor ha consagrado a la materia. Libros de tanto aliento son raros en nuestra producción intelectual y aunque sólo fuere por esa circunstancia, el del doctor Nin y Silva merecería una mención detenida y seria, que no siempre ha encontrado en las columnas de nuestra prensa, porque desgraciadamente carecemos de una crítica científica, autorizada y regular.

"El esfuerzo del autor nos resulta particularmente interesante y simpático, porque es el de un hombre que está de vuelta de las preocupaciones religiosas y hoy encara el tema de la religión y sus orígenes con espíritu científico firmemente orientado hacia la crítica objetiva. Notable conocimiento del tema, erudición de buena ley, búsqueda tesonera y prolija de elementos históricos, todo eso revela este segundo volumen, al que ha de seguir un tercero, y puede asegurarse que a medida que avanza en su labor de exégesis el autor parece afirmarse en sus facultades de escritor fácil y correcto y de agudo analista." (Enero de 1937).

En **"El Telégrafo",** de Paysandú, del 15 de mayo de 1936, encontramos estos conceptos también sobre nuestro tomo II:

"Este segundo tomo es digno en todo sentido, del primero, "Moisés y su dios". El Dr. Nin y Silva continúa desarrollando en forma realmente magistral el amplio y sugestivo tema que se propuso, haciéndolo "según la Biblia, la ortodoxia y la ciencia".

"Llama en verdad la atención del lector, la voluntad extraordinaria del autor, demostrada al escribir con tanto acierto, una obra de las proporciones de la de referencia, tan detallada y completa. Y esta circunstancia resulta todavía más rara en un medio como el ríoplatense, donde por lo general sólo se producen libros característicamente ligeros y sintéticos, en especial manera sobre esta materia...

"La historia de la religión hebrea y paralelamente la del pueblo judío, ofrecen perspectivas vastísimas para un erudito como el Dr. Nin y Silva, que las estudia con un criterio muy acertado y objetivo. Los dos tomos de la obra que nos ocupa y que hemos tenido la oportunidad de conocer, revelan numerosos e importantes aspectos de un asunto tan discutido, hasta ahora ignorados o, por lo menos, sabidos únicamente por contados especialistas. Y éste es uno de los méritos no comunes del trabajo del Dr. Nin y Silva: la divulgación de conocimientos sumamente interesantes y que no estaban al alcance de la mayoría, relacionados con una materia objeto de constantes discusiones y que nunca pierde actualidad.

"Puede afirmarse, pues, sin temor a pecar de exagerados, que la obra que viene publicando el Dr. Nin y Silva es indispensable para todos aquellos que deseen profundizar en el estudio de los múltiples problemas que presenta, aun en nuestros tiempos, la religión israelita y el pueblo que la practicó, o mejor dicho, que practica ese culto y su complejo ceremonial en diferentes partes del mundo".

De **"El Día"**, de Montevideo, fecha enero 13 de 1937:

"Acaba de aparecer el tomo III de la monumental "Historia de la religión de Israel, según la Biblia, la ortodoxia y la ciencia", de que es autor nuestro ilustrado compatriota el Dr. Celedonio Nin y Silva... Ya en otras ocasiones, nos hemos referido elogiosamente a la importancia excepcional de esta obra, digna de un ambiente mucho más culto y avanzado que el nuestro, y que puede parangonarse sin desmedro alguno con las más famosas que se han publicado sobre esa materia. Como no se trata de una obra de simple erudición, de cronología, de acumulación de acontecimientos, sino de un alegato histórico, polémico y con relación con las ideas modernas, la recomendamos a todos aquellos que experimentan interés o curiosidad por tales investigaciones de orden a la vez filosófico y sociológico que religioso, especialmente a esa juventud a la que el autor la ha dedicado, buscando a la vez que su ilustración, su liberación de ancestrales prejuicios."

"El Diario", de Montevideo, en su número de abril 9 de 1937, publicó el siguiente artículo:

LA "HISTORIA DE LA RELIGION DE ISRAEL"

EXTRAORDINARIO VALOR CIENTIFICO DE LA OBRA DEL Dr. CELEDONIO NIN Y SILVA

Después de la obra de Francisco Bauzá "Historia de la Dominación Española en el Uruguay"; de los trabajos del sabio naturalista profesor Arechavaleta, puede decirse que no habría más producción de orden científico en nuestro país, hasta que la "Historia de la Religión de Israel" del Dr. Celedonio Nin y Silva ha venido a completar la trilogía de las obras de más alta jerarquía intelectual que se hayan producido en nuestro ambiente.

Destácase más todavía el alto valimiento de esa obra por el hecho de tratarse de una clase de disciplinas a las que, no solo se oponía la mediocridad del ambiente, sino hasta la prevención creada en los últimos lustros contra todo lo que tuviera un carácter de exégesis bíblica o estudios de cualquiei carácter sobre las religiones. Prevención y desconocimiento de los verdaderos valores en los que se asientan los conocimientos humanos, que hicieron desterrar de nuestros programas universitarios el estudio del idioma madre de las lenguas.

La serena exposición con que el Dr. Celedonio Nin y Silva estudia la tan rica e interesante fuente de inspiración y sabiduría como lo es la religión de Israel, nos hace recordar a los dos maestros de esa índole de estudios, Renán y Strauss.

La dialéctica diáfana y precisa; la claridad de los conceptos; la erudición que se transparenta libre y espontánea, sin amaneramientos ni excesos, la asemejan a las obras de aquellos dos grandes pensadores, en especial Renán, con el que encontramos muchos puntos de contacto en el estilo y la profundidad; hecha abstracción, como es natural, del criterio filosófico con que uno ve a Jesús y otro al pueblo de Israel.

Dedicada la obra a la juventud hispano-americana, tiene como finalidad el generoso propósito de documentarla acerca de un conocimiento indispensable para la evolución espiritual de las actuales generaciones alejadas excesivamente de estudios tanto o más necesarios, cuanto que son actores conscientes o inconscientes del porvenir que está deparado a nuestro continente.

La exigencia del espacio nos limita a este modesto comentario, equivalente al simple acuse de recibo de la valiosa obra del Dr. Celedonio Nin y Silva, que merec un juicio más extenso para poner de relieve sus innumerables bellezas de forma y de fondo.

De un juicio publicado en el diario **"El País"** de Montevideo, con fecha agosto 3 de 1937, tomamos estos párrafos:

"Con una extraordinaria documentación, reveladora de un espíritu de estudioso de tipo europeo, rarísimo en nuestro medio de improvisadores e intuitivos, el señor Celedonio Nin y Silva acaba de terminar, con la publicación del tercer volumen, una "Historia de la Religión de Israel", según la Bib'ia, la ortodoxia y la ciencia.

"La obra, que el autor dedica a las juventudes de América y España, constituye uno de los esfuerzos intelectuales más serios que en materia histórica se hayan llevado a cabo en nuestro continente. En lo que se refiere al Uruguay, si reparamos la noble tarea de don Eduardo Acevedo, nadie ha intentado siquiera un trabajo de conjunto y de gran aliento. Por eso es que no ha podido menos de sorprender la realización del señor Nin y Silva, que revela una erudición amplísima y minuciosa, un criterio severo y justo para justipreciar las investigaciones y las ideas de los demás y un nobilísimo propósito inspirador, infundido de pasión por la verdad y el bien.

"El libro era, además, necesario. Si no faltan en nuestro ambiente buenas traducciones de excelentes obras extranjeras, sobre historia de otros pueblos y épocas, se hacía sentir la ausencia de un buen estudio completo sobre el pueblo de Israel y su religión, tan íntimamente vinculada a la cultura occidental y a nuestro espíritu, una de cuyas radicales poderosas es sin duda el cristianismo como doctrina filosófica y como fuente moral."

El periódico montevideano **"España Moderna"**, al dar cuenta de la aparición de nuestro tomo III, sintetizó así su juicio sobre esta obra:

"Entre los libros aparecidos en América, en los últimos años, **"La Historia de la Religión de Israel"** se destaca como obra profunda y recia, cuya ética prestará ingentes servicios a la causa de la cultura y elevación superior del hombre, y como tal la recomendamos a los lectores."

Y finalmente **"El Pueblo"** de Tacuarembó en su número de mayo 13 de 1938, emite sobre los tres tomos aparecidos de esta obra, el siguiente juicio:

"Se trata de una labor que sólo puede emprender y llevar a feliz término un escritor de la capacidad de investigación, de la erudición en el tema y de la concentración al trabajo propias del Dr. Nin y Silva, agregado a esto, porque es fundamental, su honrada vocación por la verdad. El Dr. Nin nos proporciona con su libro, no ya a los estudiosos

y a los que por exigencias de su carrera deben ahondar en el tema, sino que también a los ansiosos de verdad; pero sin tiempo, base ni posibilidades para emprender por su cuenta el peregrinaje intelectual que los llevara a las mismas conclusiones, un estudio completo, que nos abre con el mínimo esfuerzo la historia razonada de la religión de Israel, con todas sus derivaciones naturales, para juzgar tantos y tantos hechos, actitudes y tendencias de todos los tiempos."

CARTAS:

El eminente exégeta francés, **Sr. Alfredo Loisy**, tuvo la amabilidad de enviarnos sus obras: **Le Mandéisme et les origines chrétiennes** (1934), **Remarques sur la litterature épistolaire du Nouveau Testament** (1935) y **Les Origines du Nouveau Testament (1936)**, y escribiéndonos desde su residencia de Ceffonds (Haute Marne), con fecha 27 de enero de 1937, entre otras cosas, nos dice:

"Sobre todo en este último volumen (**Les Origines du N. T.**), aparecido hace tan sólo dos meses, encontrará Ud. un análisis crítico de los Evangelios, que le permitirá ver cuales son mis conclusiones actuales sobre este importante tema. Esas conclusiones son relativamente originales, y creo serán juzgadas como atrevidas por la mayor parte de los exégetas confesionales y aún de los que no lo son. Pero entiendo que están en relación con el estado real de los problemas, cuya solución sugieren."

Y refiriéndose a nuestro tomo III, **"El Rey David"**, agrega: "Por lo que respecta a la personalidad de David, juzgo que Ud. ha hecho la distinción debida entre la realidad histórica y la leyenda. Me supongo que la larga discusión de los Salmos atribuidos a David sea necesaria en vuestro medio. Muy atareado en este momento, debo confesarle que no he seguido todo el detalle, y que pasé a las conclusiones que me parecen muy juiciosas. Con el tiempo David llegó a ser el tipo del rey piadoso según el corazón de Yahvé. Pero el transcurso del tiempo había ensanchado progresivamente el corazón del mismo Yahvé... Queda que David seguramente habrá sido en su época, músico y poeta a sus horas. De todo lo que se ha podido atribuirle, lo que ofrece más garantías de autenticidad es la elegía sobre la muerte de Saúl y de Jonatán. Sin duda, falta en ella la devoción; pero en ese momento, no era David todavía el vicario del Dios de Israel. Las otras objeciones que pueden formularse no son decisivas; la leyenda de David en sus diversas formas es menos antigua que la elegía; y además debe tenerse en cuenta el carácter oriental, según el cual la elegía representa la impresión

del momento. El apóstrofe a Jonatán parece bien tomado del natural mismo y no de la imaginación de un poeta cualquiera... Pero Ud. sabe todo esto tan bien como yo.

"Dentro de algunas semanas habré cumplido mis ochenta años, y mis dolencias van más bien en aumento. Servíos aceptar en recuerdo mío, los modestos escritos que os remito.

"Muy sinceramente vuestro, A. LOISY."

Carta que, cuando estuvo en Montevideo, remitió al autor, el Sr. **Luciano Febvre**, Profesor en el Colegio de Francia, historiador destacado y Director General de **L'Encyclopédie Française:**

Montevideo, octubre 5 de 1937. — Estimado señor:

"Grata impresión me causó su amable envío. Llevaré sus tres hermosos volúmenes como muy precioso recuerdo de mi demasiado corto pasaje por Montevideo. Naturalmente que aún no he tenido tiempo de leerlos; pero he alcanzado a leer, al comienzo de su primer tomo, su **Prólogo** tan interesante, y añado, tan conmovedor a la vez por el gran respeto de las conciencias y por el profundo amor de la verdad que en él se manifiestan. Virtudes singularmente preciosas en todo tiempo, y más aun en las agitadas y confusas horas por las que atraviesa nuestra civilización, amenazada por tal retorno de barbarie. Virtudes eminentes en ojos de un historiador que pone por encima de todo el espíritu crítico, esta virtud de las virtudes espirituales. Se debe, pues, estimado señor, agradecerle a Ud. profundamente y felicitarlo por su hermosa y fecunda iniciativa. Los progresos de la civilización se miden por el retroceso del **Miedo** entre los hombres, y Ud. así lo ha comprendido. Por su parte, Ud. se ha determinado a arrojarlo de todo ese dominio, en el que, desde hace tan largo tiempo, reina como amo, razón por la cual todos los hombres de recto sentido no pueden sino expresaros su gratitud.

"Os ruego que encontréis aquí el testimonio de mi muy viva y completa simpatía de historiador. — LUCIEN FEBVRE."

El Dr. Carlos Martínez Vigil, quien ya nos había honrado con un juicio laudatorio sobre nuestro tomo I, nos escribe:

"Posee Ud. una fuerza de voluntad a toda prueba. Si el enorme cúmulo de trabajo que su libro representa no lo demostrara acabadamente, bastaría para comprobar esta verdad que le expreso, la publicación de su hermosa y trascendente obra en un medio hostil al esfuer-

zo perseverante y carente de estímulos para la alta producción. El tomo III de la "Historia de la Religión de Israel" no desmerece en nada de los anteriores, sino que, por el contrario, acrecienta su valioso caudal científico."

Del Dr. **Víctor Delfino,** Secretario de la Comisión Asesora de Asilos y Hospitales Regionales, de Buenos Aires:

"Su magnífica **"Historia de la Religión de Israel",** verdadero monumento de exégesis, depurada de apriorismos y de todo preconcepto; amplio panorama histórico, desarrollado en maravillosos y verídicos lienzos episódicos, hace gran honor al autor y a las letras científicas uruguayas y americanas." (Mayo 26 de 1937).

El escritor Sr. **Félix Waldbott, conde de Bassenheim** (Walbas), nos escribe sobre **"El Rey David"** lo siguiente:

"Ud. podrá imaginarse con qué vivo y siempre creciente interés he leído y estudiado su obra. Es acreedora de las más calurosas felicitaciones y sincera admiración. Su tomo III completa su obra en forma realmente sorprendente y magnífica. El profundo saber, el análisis filosófico y la clara exposición entusiasman al lector para acompañarlo en el desenredo del gran laberinto que es la Biblia. Es al mismo tiempo obra eximia de consulta y de historia, cuyo contenido ilumina multitud de puntos oscuros con extraordinaria claridad."

El Dr. **Andrés de Piedra - Bueno,** Presidente del Consejo Corporativo de Educación, Sanidad y Beneficencia de Cuba, con fecha 25 de febrero de 1938, escribe al autor, desde La Habana, entre otras cosas lo siguiente:

"La Historia de la Religión de Israel" cumple ampliamente el fin para que ha sido escrita. Su cuidadosa visión crítica, su positivo enfoque, su indiscutible paisaje histórico, su celoso y humano interés; todo proclama que ha realizado usted una obra de superior importancia, necesaria — podría decir imprescindible— en toda biblioteca ordenada."

De carta que desde su estancia en Molles, con fecha noviembre 18 de 1937, nos dirigió el Sr. **L. A. López Vidaur,** transcribimos los siguientes párrafos:

"La frecuente lectura de su libro me porporciona un bien espiritual siempre renovado. Ha desvanecido muchas dudas y orientado mis refle-

xiones hacia un discernir de paz y serenidad que, en mis angustiosas circunstancias del presente (1), consuela mi ánimo atribulado. Aun cuando parezca paradoja importuna, no vacilo en confesarle que me hizo más creyente al ayudarme a fortalecer la libertad de mi conciencia antes torturada por las dudas que emanan de las leyendas fabulosas que se aceptan y trasmiten en el campo de las religiones, sin el derecho de analizarlas.

"Al liberar mi espíritu de prejuicios, me hice más creyente y más tolerante. Creyente en un Principio Creador del cual creo ser una emanación infinitesimal y que mi yo pensante me obliga a cuidar en la recta intención y la recta acción. Tolerante, porque jamás molesto ni molestaré las ajenas creencias, reflexionando que la paz interior que cada uno se forja al pretender interpretar o conjeturar lo que ocurre al transponer el Arcano, no puede ser rebatida sino falsamente, si se tiene en cuenta la imposibilidad de oponerle una verdad comprobable y excluyente de toda duda.

"Amo mi libertad de pensar, porque acepto la responsabilidad de mi propio discernir. Por lo mismo, no puedo aceptar que hombre alguno, en un pasado más o menos lejano, haya dado opinión definitiva que limite esa libertad y aherroje mi conciencia, aun cuando se trate de quien tenga prestancia por los calificativos de sabio, profeta o santo.

"Y en esa libertad de pensar, dignifica y enaltece encontrar la luz interior por la bondad, el amor y la tolerancia; que es invocar a Dios en la oración de la acción bien intencionada, más reconfortadora que la plegaria estéril; que es encontrar la paz en la tranquilidad de la propia conciencia, sin hacer del vocablo Dios escudo de la cobardía del hombre ante su destrucción material por la muerte.

"En la obra de Ud. se encuentra la orientación que conduce a esa luz liberadora encendida por su bondad, su ansia de bien y su tolerancia, para alejar las tinieblas de las supersticiones que la ignorancia del hombre hace perdurar indefinidamente.

"...Ud. disculpará si estas líneas no expresan como hubiera deseado poder hacerlo, todo el bien que su libro me proporciona, su libro bueno."

---

(1) El Sr. López Vidaur se refiere a la gravísima enfermedad que aquejaba a su esposa, y de la cual ésta pocos meses después, falleció.





